HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

EL FUEGO SAGRADO. SIMBOLISMO Y RITUALIDAD ENTRE LOS NAHUAS

(2ª edición)

SILVIA LIMÓN OLVERA





Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

SILVIA LIMÓN OLVERA es doctora en Antropología por la UNAM e investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; actualmente dicta el curso "Historia del Arte Latinoamericano. Época Prehispánica" en la Facultad de Filosofía y Letras. Su principal línea de investigación es el estudio de las religiones de los pueblos que habitaron en el Altiplano Central de México y en la región andina durante el periodo precolombino. Entre sus últimas publicaciones está la segunda edición (corregida y aumentada) del libro *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica* (México, CIALC-UNAM, 2009); así como los capítulos de libro "Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica" (en coautoría con Clementina Battcock) en el libro *Animales de Dios*, compilado por Alfredo López Austin y Luis Millones (Lima, 2012); "Una perspectiva continental: el área andina", en *De la antigua California al desierto de Atacama*, coordinado por María Teresa Uriarte (México, Coordinación de Difusión Cultural-UNAM, 2011); y los artículos "Aproximación a los dioses andinos", en América Latina y el Caribe: desafíos de la diversidad (México, CIALC-UNAM, 2011) y "Las cuevas como espacios sagrados en las religiones mesoamericana y andinas", publicado en Japón, en la Revista *Perspectivas latinoamericanas*.

EL FUEGO SAGRADO. SIMBOLISMO Y RITUALIDAD ENTRE LOS NAHUAS

(2ª edición revisada y aumentada)

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
10

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

EL FUEGO SAGRADO. SIMBOLISMO Y RITUALIDAD ENTRE LOS NAHUAS

(2ª edición revisada y aumentada)

Silvia Limón Olvera



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2012

Primera edición: 2001

F1221
.N3
L55 Limón Olvera, Silvia, 1957- .
2012 El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas / Silvia Limón Olvera. -- 2ª edición revisada y aumentada. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.
425 p. : il. -- (Colección Historia de América Latina y el Caribe ; 10)
Edición revisada de: El fuego sagrado : ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales.

ISBN 978-607-02-3958-8

1. Nahuas – Ritos y ceremonias. 2. Cosmología náhuatl. 3. Mitología nahua. 4. Dioses aztecas. 5. Fuego – Aspectos religiosos – México. I. t. II. Ser.

Diseño de ilustración: D. G. Marie Nicole Brutus H.
En la portada: Fiesta del Fuego Nuevo, *Códice Borbónico*, lam. 34.

Segunda edición revisada y aumentada: diciembre de 2012
Fecha de edición: 15 de diciembre de 2012

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
http://www.cialc.unam.mx

ISBN (Colección) 970-32-3580-8
ISBN (Obra) 978-607-02-3958-8

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El fuego, generado por la combustión de ciertos materiales, es un elemento tangible que ha estado presente en la vida diaria de la sociedad, de la familia y del individuo. Por ello, diversas sociedades, de muchas partes del mundo y de diferentes épocas, al observar su comportamiento sobre la materia y sus propiedades a través de su experiencia cotidiana, han construido una serie de concepciones religiosas en torno a él y le han atribuido cualidades que trascienden sus facultades físicas para elevarlo al ámbito de lo sagrado. En el caso de la religión de los antiguos nahuas y particularmente de los mexicas, aquí estudiados, el fuego ocupó un lugar central en el mito de origen, el cual refiere la creación del Sol y de la Luna, puesto que su acción transformadora generó a los dos astros que harían posible la vida en la superficie de la tierra.

Para poder tener un acercamiento a los mexicas estimamos adecuado abordar el estudio de su religión, porque dicha sociedad estuvo regida e influida por lo religioso en todos sus aspectos, desde los actos más cotidianos de la vida diaria, como el ciclo vital de todo individuo y las actividades productivas, entre las que destaca la agricultura, hasta la acción de gobernar y los actos de los especialistas encargados de establecer una comu-

nicación con las entidades sagradas.[1] Sin embargo, como en la sociedad mexica el sistema religioso fue sumamente vasto y complejo, sólo analizaremos la parte que corresponde al culto del dios del fuego. Cabe especificar que para efectos de este trabajo parto de la definición de la religión como un sistema de creencias y acciones por medio de las cuales el ser humano se relaciona con la divinidad. Asimismo, ambos aspectos incluyen símbolos interrelacionados que, a su vez, guardan importantes asociaciones con la organización social, la economía y la política.[2] Por otra parte, considero al sector examinado en este trabajo como un subsistema dentro de la religión porque estaba conformado por un conjunto de elementos articulados los cuales, al mismo tiempo, guardaban importantes nexos con otros subsistemas como fue el culto al agua y a la tierra.

En consonancia con lo anterior, pienso que la manera pertinente para realizar esta investigación es el de la Antropología Simbólica, rama de la Antropología dedicada al estudio de los símbolos de una cultura, de sus manifestaciones a través de diferentes objetos y de los significados que tienen para la sociedad que los maneja en forma consciente o inconsciente. De esta manera, parto del planteamiento de que el fuego en la sociedad mexica constituía en sí mismo un símbolo, pero a la vez, dicho elemento sacralizado estaba representado por otros objetos que remitían a él. Con base en esto, intento una aproximación al significado de los componentes del subsistema que aquí trataremos, con

[1] Como dice Noemí Quezada, "La sociedad mexica es un ente con una coherencia en todos los aspectos, reflejo sin duda de la influencia rectora de la religión que permea las estructuras social, económica e ideológica". Noemí Quezada, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIV, 1977, México, IIA-UNAM, p. 307.

[2] En relación con esto, Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, 1996, México, IIA-UNAM, p. 22, considera que "La religión como sistema de creencias modela a la sociedad y recibe de ella una gran influencia. Este proceso dialéctico entre religión y organización social permite definirla, para la sociedad mexica, como ideología dominante ya que normaba tanto a las instituciones como a los individuos."

el objeto de poder proponer las significaciones que tenía el fuego para los mexicas.

Cabe mencionar que, aunque he centrado el análisis en la religión mexica, también estimo adecuado incluir a otros grupos nahuas del Altiplano Central de México, porque todos ellos compartían una conceptualización semejante de la naturaleza, del cosmos y del individuo, así como prácticamente la misma religión, aunque con algunas variantes. Por ello, consulté crónicas del siglo XVI que, si bien concentran su atención en el pueblo mexica, también contienen datos relevantes sobre otros grupos de la misma filiación, además de que algunas fuentes específicas de zonas fuera de México Tenochtitlan proporcionan datos significativos que ayudaron a la comprensión de la problemática. Temporalmente, la investigación está circunscrita a la etapa inmediata anterior a la conquista española y al momento del contacto con la cultura occidental, debido a que la mayor cantidad de información de las crónicas del siglo XVI se refiere a ese periodo. Asimismo, utilizo algunas obras que datan del siglo XVII por aportar importantes datos que enriquecen la información registrada en el siglo anterior, además de demostrar que los elementos religiosos prehispánicos continuaron vigentes en esa época, aunque en algunos casos influidos por la religión católica dominante.

El punto de partida de esta investigación es uno de los mitos de origen más relevantes en la religión mexica, donde el fuego desempeñaba un papel destacado: la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan. De igual manera, el fuego aparecía como elemento central en muchos de los ritos que eran promovidos por el estamento dirigente, así como en las festividades que llevaba a cabo la gente común para satisfacer las necesidades de la vida diaria. Las ceremonias orquestadas por el sector gobernante, particularmente fastuosas, estaban orientadas a honrar a los dioses para obtener sus favores y propiciar el bienestar de toda la sociedad, pero también tenían como objetivo reforzar el lugar preeminente del grupo en el poder. Entre

las fiestas organizadas por este sector dominante en las que el fuego tenía una presencia central se encontraba la celebración dedicada a este elemento conocida como Fuego Nuevo, que se realizaba cada 52 años, así como diversas ceremonias del ciclo anual entre las que sobresalían las de los meses de Xócotl Huetzi e Izcalli. Por su parte, en las ceremonias efectuadas por la gente común, que tenían por objeto satisfacer sus necesidades cotidianas, el fuego estaba presente, por ejemplo, en los ritos del ciclo de vida del individuo, entre los que destacaban el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

En relación con lo anterior, surge la siguiente pregunta ¿por qué el fuego aparece en forma tan persistente en ceremonias tan diferentes? La respuesta inicial que se puede dar es que la constante presencia del fuego en diversas fiestas es muestra de que fue considerado por los mexicas, y demás pueblos nahuas, como uno de los elementos de mayor importancia y, por tanto, fue dotado de una serie de significaciones que iban más allá de su apariencia tangible. Entonces, cabe preguntar, ¿cuáles fueron las significaciones que tuvo el fuego para los nahuas de la época prehispánica? Esta cuestión es la que pretendo aclarar a lo largo del presente libro.

Como ya mencioné anteriormente, lo primero que salta a la vista es la presencia del fuego en mitos y ritos, lo cual responde a una construcción ideológico-religiosa socialmente elaborada en torno a él. Sin embargo, hay que tomar en consideración que las concepciones que forman parte del subsistema del culto al dios del fuego tuvieron su origen en la experiencia del ser humano en la vida cotidiana, así como a partir de la observación de sus propiedades en el mundo natural y material. Con base en esa práctica, las sociedades nahuas elaboraron un corpus de ideas en torno al fuego que conformó una pieza fundamental dentro de su cosmovisión. De igual manera, atribuyeron a dicho elemento diversas facultades que trascendieron la vida cotidiana y, con ello, lo colocaron en un lugar preeminente dentro de su sistema religioso. Esto resulta evidente, puesto que el

fuego ocupó el sitio central del mito de origen ya mencionado, por eso, estuvo vinculado a las ideas de creación y renovación del mundo. Por otra parte, hay que tener presente que los conceptos asociados al fuego no se manifiestan de manera explícita en los documentos, sino a través de un simbolismo que pretendo analizar en esta investigación para acercarnos a algunas de las significaciones más relevantes que tuvo este elemento. En relación con esto, se puede decir que existió una dialéctica entre el ámbito de la sociedad y el de la religión, ya que el primero generó al segundo pero, a la vez, este último influyó y determinó al primero. Ejemplo de esto fueron las diversas concepciones mexicas en torno al fuego que lo señalan como el dios de las transformaciones y como uno de los principios creadores y regeneradores del mundo; asimismo, destaca su localización en el centro del cosmos, punto desde el cual rigió, propició y presidió las transformaciones.

En tanto que deidad de la centralidad, los nahuas le asignaron al dios del fuego la cualidad de dar cohesión a la familia y a la sociedad. Además, por estar localizado en la dirección central, sitio por donde pasaba el eje cósmico, estuvo presente en los tres niveles del plano vertical del cosmos, es decir, en el cielo como fuego celeste relacionado con el Sol, en la tierra en tanto que fuego terrestre mediador[3] y en el inframundo donde ejerció su acción transformadora sobre el mundo muerto, puesto que de esta última región cósmica provenía la vida. En el presente estudio me centraré en el fuego terrestre, pero como éste no se puede abordar de manera aislada, también tomaré en cuenta al fuego celeste y al inframundano ya que, según las antiguas creencias, el dios del fuego actuaba desde los tres sectores cósmicos para dar lugar a la producción, es decir, el crecimiento de las plantas, lo cual tenía una importancia básica pues se trata-

[3] Este planteamiento fue aportado por Claude Lévi-Strauss, sólo que él lo enfoca concretamente al fuego de cocina, mientras que nosotros lo hemos extendido a un fuego terrestre. Véase Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1996, 396 pp. (Sección de Obras de Antropología).

ba de un pueblo eminentemente agrícola. El concepto de revitalización del mundo asociado al fuego pudo haber tenido su origen en la observación de la naturaleza y en la práctica del sistema de tumba, roza y quema tan común entre los pueblos mesoamericanos, inclusive en la actualidad. Dicho sistema consiste en incendiar los campos de labor para propiciar la fecundidad de la tierra, para luego, proceder a sembrar. Después de haber dado frutos, la tierra entra en un periodo improductivo o de muerte, pero es revitalizada por la acción transformadora del fuego para que pueda volver a producir los alimentos necesarios al ser humano.

Para los mexicas el fuego fue uno de los elementos creadores del mundo, así como el responsable de su revitalización y continuidad. Por ello, estuvo relacionado con el tiempo, del cual fue patrono pues, según las concepciones prehispánicas, rigió los ciclos de la naturaleza. Para lo anterior me apoyo en que, de acuerdo con la mitología de este pueblo, la creación se llevó a cabo a partir de una transmutación, misma que fue iniciada por la acción transformadora del fuego y que dio por resultado el mundo en el que vive el ser humano. En consecuencia, el fuego aparece como el elemento transformador por excelencia, sobre todo a través de su principal personificación Xiuhtecuhtli, dios patrono de las transmutaciones y señor del fuego, de la turquesa, del año y de la hierba. Así pues, los cambios originados por el fuego en el tiempo mítico dieron lugar al mundo y al tiempo humano. Por tanto, el fuego fue, en última instancia, el responsable de la creación, la cual se efectuó con base en una reordenación de lo existente, que comprendió también las transmutaciones de los dioses.

La primera gran transformación realizada por el fuego fue la creación del Sol, astro de excelsa luminosidad que surgió del cuerpo llagado de Nanahuatzin, luego de haber sido purificado por la acción de las llamas. Con esta acción quedó abierta la posibilidad de la vida en la tierra y la existencia del ser humano, el cual vive inmerso en una temporalidad determinada, en primer lugar, por el movimiento del Sol, fuego vivo que durante el día surca el cielo proporcionando el calor y la luz necesarios a la vida y durante la noche desaparece. El "acto ejemplar" de la creación del Sol fue reproducido, por la sociedad mexica, en diversos ritos que tuvieron que ver con la regeneración del mundo y de la sociedad, entre ellos destacó y emergió como modelo la festividad del Fuego Nuevo. En relación con lo anterior, he considerado que, como se verá a lo largo de este trabajo, algunas festividades rememoraron el mito cosmogónico, es decir, las acciones de los dioses efectuadas *in illo tempore*.[4] Con base en esto, intento establecer de qué manera el mito aquí aludido dio pauta a las ceremonias que tuvieron como objetivo propiciar la revivificación del mundo. Para poder desarrollar esta problemática, estimo necesario analizar el simbolismo de las fiestas relacionadas con el dios ígneo, así como el correspondiente a aquéllas que hicieron referencia a la revitalización del cosmos, y que tuvieron como modelo el mito de creación del Sol y de la Luna por la acción del fuego.

Lo arriba expuesto nos lleva a pensar que el fuego fue un marcador de tiempo[5] en diferentes niveles: en el cósmico o sagrado, pues este elemento se encontró en los principales momentos de mitos y de ritos y estableció en ellos etapas diferentes; en la naturaleza en tanto que la presencia del fuego destacó en festividades que se efectuaban con motivo del ciclo agrícola; en la vida social porque las principales fiestas al fuego marcaron hitos temporales que determinaron el fin y el inicio de diferentes etapas y, por último, en el plano de la vida individual, porque el fuego ocupó un lugar central en las ceremonias del ciclo de vida. De esta forma, podemos señalar que las principales celebraciones dedicadas al dios ígneo delimitaron pe-

[4] Esto lo desarrolla ampliamente Mircea Eliade, véase por ejemplo su obra *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, 3ª ed., México, Era, 1979, 462 pp.

[5] Esta hipótesis fue sugerida por Noemí Quezada durante la discusión de este trabajo y se encuentra esbozada en Quezada, "Mito y género...", en *Estudios de Cultura...*, p. 26.

riodos temporales. En este sentido, el fuego estuvo asociado al Sol, astro que determinó una unidad de tiempo, el día; también estuvo relacionado con el decurso anual, pues sus dos festividades se efectuaban a la mitad y al final del año; asimismo, guardó nexos con el ciclo del planeta Venus que marcó etapas de 4, 8, 52 y 104 años, momentos en que los nahuas realizaban importantes fiestas a este elemento deificado. Por tanto, el fuego fue considerado como el responsable de delimitar y enlazar las diversas fases y procesos sociales, naturales y rituales. Debido a lo anterior, y a que estuvo asociado al concepto de transformación, se puede caracterizar al fuego como un elemento liminar,[6] por eso, le atribuyeron también las facultades de purificar y propiciar determinadas situaciones naturales, como la regeneración de la tierra, y de actividades productivas, como la agricultura y la cacería.

El fuego, como elemento íntimamente asociado a la creación y como marcador de tiempo, estuvo relacionado con los conceptos de "inicio" y "renovación" en la naturaleza y en la sociedad. Por esta razón, los nahuas acostumbraban ofrecerle las primicias de las cosechas y de los alimentos, así como encender fuego nuevo tanto al término de cada siglo indígena como cuando se inauguraba un templo o una casa. Por otra parte, el fuego, en tanto que elemento opuesto y complementario del agua, fue un dios asociado a la producción y a la reproducción. Por ello, en la cosmovisión mexica, dicho elemento fue primordial en relación con la naturaleza, pues fue considerado como

[6] El concepto "liminar", propuesto por Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, 198 pp., será abordado en el primer capítulo de esta obra, por lo pronto sólo adelantaré que el estado liminar se refiere a una etapa transitoria, de indefinición del individuo durante la cual el sujeto ha perdido las cualidades de su condición anterior, pero aún no ha adquirido las que le corresponden de acuerdo a la nueva condición que asumirá después de un rito. Cabe mencionar que este término aparece en la literatura especializada como liminal; sin embargo, he adoptado la forma establecida por la Real Academia de la Lengua Española cuyo diccionario lo registra como liminar.

el causante de la renovación de los campos de labor, razón por la cual fue venerado en diversos ritos agrícolas a lo largo del año. De igual manera, debido a que en esa sociedad el ser humano fue concebido como parte integrante de la naturaleza e identificado con el desarrollo del maíz, la trascendencia del fuego también se deja ver en otro ámbito, es decir, en el social, ya que ese elemento ocupó un lugar central en los ritos del ciclo de vida del individuo relacionados con la reproducción de la sociedad. Así, de manera especial, el fuego estuvo presente en los dos momentos cruciales de una persona: su nacimiento y su muerte, los cuales representaron transmutaciones significativas y el comienzo de una nueva vida, ya fuera en la superficie terrestre o en alguno de los lugares de ultratumba. En función de lo anterior y para llevar a cabo la investigación, estimé necesario analizar la participación y el desempeño del fuego tanto en las ceremonias agrícolas, como en los ritos de paso del ciclo de vida del individuo. Cabe mencionar que en esos dos medios, es decir, en el de la naturaleza y en el de la sociedad, el fuego apareció como el elemento que generó las transformaciones o el paso de un estado a otro, de ahí la magnitud de su presencia.

Todas las concepciones en torno al fuego ya mencionadas tuvieron como base, en el plano religioso, el mito de la creación del Sol. Este mito, que he tomado como modelo, tuvo su correspondiente en el rito del Fuego Nuevo que se realizaba cada 52 años y que tuvo como objetivo asegurar la continuidad del mundo. Ahora bien, tanto el mito como el rito que hemos considerado como modelos se expresaron en diferentes ceremonias que estuvieron asociadas a los conceptos que el fuego representó: creación y renovación. Ambos, en otros términos, fueron equivalentes a los de producción y reproducción pues el fuego, junto con el agua, fue uno de los elementos que dieron origen al mundo y propiciaron su regeneración. De esta manera, podemos observar el principio que establecieron el mito y el rito modelos tanto en la conceptualización de la naturaleza

y de la sociedad, como en las acciones rituales orientadas a la renovación del mundo.

CONTENIDO

Para el desarrollo de esta investigación fue necesario abordar en el primer capítulo la exposición de los conceptos que fueron aplicados, así como destacar cuál fue la importancia simbólica del fuego para los antiguos nahuas, sus principales funciones y por qué le adjudicamos un carácter liminar. En el segundo capítulo, donde se caracteriza al dios ígneo, parto de la afirmación de que el fuego fue un elemento sacralizado y deificado. Debido a que la deidad aquí estudiada presentó diversas advocaciones que se expresaron a través de sus múltiples apelativos, lo cual es muestra de su trascendencia y complejidad, intento especificar las particularidades y características de cada una de ellas, así como su localización en los tres grandes sectores del cosmos: el cielo o *ilhuícatl*, la tierra o *tlaltícpac* y el inframundo o *mictlan*. Por tanto, me ocupo de los nombres con los que el fuego es mencionado en las fuentes documentales, sus significados y el contexto en el que aparecen. En el tercer capítulo procedí a analizar el fuego en su carácter de marcador de tiempo, para lo cual fue preciso tomar en cuenta las relaciones existentes entre el culto a esta entidad sagrada y la naturaleza. Para desarrollar esta temática, abordo las fiestas periódicas oficializadas por el grupo gobernante mexica en las que el fuego tuvo una participación destacada. Dentro de estas ceremonias incluyo tanto las efectuadas en el transcurso del año como aquéllas que coincidieron con el ciclo del planeta Venus, puesto que todas ellas delimitaron periodos temporales. De igual forma, a partir del estudio de los ritos periódicos, pretendo establecer de qué manera el fuego fue erigido como el dios de la temporalidad y el encargado de definir diversos ciclos temporales. El cuarto capítulo lo dedico al análisis de los objetos concretos que simbolizaron al fuego, en tanto manifestación del principio masculino del cosmos. Sin embargo, hay que especificar que se toman en cuenta también aquellos objetos que representaron al principio opuesto y complementario asociado al aspecto femenino, es decir, los relacionados con el agua, la tierra y los mantenimientos. El propósito central de este apartado fue determinar la forma en que confluyeron los elementos asociados a cada uno de los dos principios en las diferentes fiestas donde aparecieron conjuntamente, para discernir su posible significado. Para ello, fue necesario establecer las relaciones que guardó el fuego con la naturaleza y con las actividades productivas, principalmente con la agricultura y la cacería, para ver de qué manera el fuego estuvo asociado al concepto de reproducción. Destino el quinto capítulo a los principales ritos de paso del ciclo de vida del individuo. En el desarrollo de dicho tema, parto de la idea de que el mito y el rito modelos fueron reproducidos en algunas de estas ceremonias, en las que incluyo, también, las que se refieren a la delimitación de espacios cuyo objetivo fue hacerlos habitables al ser humano. En estas festividades hago especial énfasis en la etapa liminar, ya que en ella el fuego apareció como el responsable de la transición que experimentó el individuo o el grupo al pasar de un estado a otro. Por último, trato la localización del fuego en el centro virtual de diferentes espacios que constituyeron reproducciones del plano terrestre.

Como toda obra, el presente libro fue elaborado con el apoyo de diversas personas a quienes quiero hacer patente mi gratitud. A Doris Heyden(†), Noemí Quezada(†) y Sonia Lombardo de Ruiz por su continuo interés en el desarrollo de esta investigación, por su tiempo y disponibilidad para compartir conmigo sus valiosos conocimientos. De igual manera, agradezco a todos aquéllos que, al distinguirme con su amistad y solidaridad, contribuyeron en este trabajo con información, discusiones y consejos, entre ellos Alfredo López Austin, José Rubén Romero y Axel Ramírez. También quiero agradecer a Ignacio Díaz Ruiz y a Carlos Serrano por las facilidades otorgadas para la

consecución de la investigación, así como a María Angélica Orozco Hernández por la cuidadosa lectura del manuscrito y sus sugerencias para la corrección del estilo. Sin embargo, quiero dejar constancia de que el texto es, enteramente, responsabilidad mía. Por último, no quiero dejar de nombrar a mi familia y amigos cuyo cariño, comprensión y tolerancia fueron un importante soporte en el transcurso de este trabajo.

CAPÍTULO I
SIMBOLISMO Y SIGNIFICACIÓN

> Probablemente, el vacío no puede ser llenado por nosotros, y eso a lo que llamamos sentido no pasará de ser un conjunto fugaz de imágenes que en cierto momento parecen armoniosas, o en las que la inteligencia, presa del pánico, intentó poner razón, orden, coherencia.
>
> José Saramago, *La balsa de piedra*

PLANTEAMIENTO Y CONCEPTUALIZACIÓN

El culto al fuego formó parte del sistema religioso mexica y se expresó, de modo relevante, a través de la mitología y del ritual. Debido a que estas dos manifestaciones religiosas fueron vehículos importantes por medio de los cuales se expresaron las concepciones que tuvo el pueblo mexica sobre los dioses, la naturaleza, la sociedad y el individuo,[1] he centrado este estudio en

[1] Cabe apuntar que otra de las formas esenciales por la que se manifiestan las concepciones religiosas es el arte, así como la expresión pictográfica plasmada en los códices elaborados tanto antes como después de la conquista. Sin embargo, como ya se ha mencionado en la introducción, dicho tipo de información sólo será utilizada como apoyo, ya que la totalidad de su análisis rebasa los límites de este trabajo y sería objeto de un tema de estudio aparte.

los mitos y ritos que hacen alusión al fuego de manera especial. Con ello pretendo dilucidar lo que cada una de estas manifestaciones expresan por sí mismas, así como sus interrelaciones para poder determinar, desde la perspectiva del análisis simbólico, la significación que tuvo el fuego en el sistema religioso mexica. Es decir, he analizado los símbolos relativos al fuego para interpretar sus significaciones e intentar un acercamiento a las concepciones que expresan y que se manifiestan, de manera simbólica, en diversas ceremonias.

Para el desarrollo de este trabajo, he considerado pertinente adoptar el concepto propuesto por Clifford Geertz, según el cual la cultura constituye una compleja red de significaciones que se enuncian por medio de símbolos susceptibles de ser interpretados. Asimismo, hago mía la idea según la cual la cultura es como un texto que puede ser leído, por lo que los símbolos, a través de los cuales se manifiesta, pueden ser interpretados para desentrañar la trama de significaciones que expresan. En relación con ello, este autor concibe las estructuras culturales como sistemas de símbolos que constituyen fuentes de información que suministran un modelo para interpretar los procesos naturales, sociales e individuales, pues proporcionan una forma conceptual de la realidad a la cual se ajusta y modela al mismo tiempo.[2] En resumen, en esta investigación he aplicado el concepto semiótico de cultura.

Con base en lo anterior es necesario explicar que, de acuerdo con Geertz, intento realizar un análisis de las formas simbólicas, pero siempre tratando de relacionarlas con hechos sociales y naturales concretos,[3] es decir, tomando en cuenta el contexto

[2] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 91, 92 y 30. De acuerdo con este autor, la cultura está conformada por "sistemas en interacción de signos interpretables [o...] símbolos, la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa", p. 27.

[3] *Ibid.*, p. 39.

en el que se manifestaron los símbolos asociados con el fuego, los cuales formaron parte importante del sistema religioso. De igual forma, se consideran las relaciones dialécticas que existieron entre el sistema religioso y el mundo natural y social para poder entender las significaciones que tuvo el fuego, así como las referencias que fluyeron en ambas direcciones, puesto que los símbolos se conformaron a partir de la experiencia social y natural pero, al mismo tiempo, los símbolos definieron esa experiencia al conceptualizarla. De esta manera, he prestado especial atención a la acción social porque según Geertz en ella es:

> [...] donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero éstos cobran su significación del papel que desempeñan en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí.[4]

Por tanto, he empleado lo que este autor sugiere para el estudio antropológico de la religión, en primer lugar "analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos" para luego "intentar referir esos sistemas a los procesos sociales".[5] En el caso concreto de esta investigación, analizo el simbolismo que tuvo el fuego entre los mexicas, para lo cual ofrezco una interpretación de las significaciones que tuvo este elemento en el ámbito de la sociedad estudiada, así como resalto la importancia que este elemento sacralizado tuvo en el sistema religioso mexica y sus relaciones con la naturaleza, la sociedad y el individuo.[6]

[4] *Ibid.*, p. 30.

[5] *Ibid.*, p. 104.

[6] En este punto cabe mencionar que, en algunos casos, ciertos símbolos poseen significaciones semejantes en diversas culturas, por lo que han sido considerados por algunos estudiosos como símbolos universales. Tal es el caso, por ejemplo, del fuego en tanto que elemento purificador.

a) Cosmovisión y religión

Para el desarrollo de esta investigación he definido a la cosmovisión como el conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene respecto a la totalidad del mundo, las cuales constituyen una forma de aprehenderlo y de explicarlo. Dichas concepciones, que en muchos casos son expresadas de manera simbólica, han sido elaboradas socialmente con base en la observación de la naturaleza,[7] de las actividades productivas, de la propia organización social y, en resumen, de la totalidad del universo conocido por un pueblo determinado, tanto en su conjunto como en sus componentes particulares. Además, entre sus elementos constituyentes existe una correspondencia mutua que forma un macrosistema estructurado de manera lógica, el cual abarca otros sistemas, como el religioso, que a su vez están interrelacionados entre sí. Por tanto, estamos de acuerdo con Alfredo López Austin cuando dice que "la cosmovisión adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas [ideológicos], los ordena y los ubica."[8]

En consecuencia, se puede decir que la cosmovisión se refiere a la forma como un pueblo o grupo social específico, en un momento histórico determinado, percibe el mundo que lo rodea, la manera particular en que lo conceptualiza para aprehenderlo y explicarlo, en muchas ocasiones por medio de símbolos, tanto en su totalidad como en sus diferentes elementos constitutivos para darle significación. Así, de acuerdo con Turner, "Esta categorización racional de la realidad permite a la comunidad humana afrontar con eficacia los problemas de abastecimiento y el mantenimiento del orden social."[9]

Sin embargo, hay que hacer hincapié en que a pesar de la coherencia general que muestra la cosmovisión como macrosistema, éste no está exento de presentar algunas contradicciones ya que, por un lado, en su composición pueden participar elementos de diversos grupos sociales o inclusive de pueblos vecinos y, por el otro, como la cosmovisión forma parte de la cultura presenta la misma característica que ella, es decir, tiene la capacidad de insertar nuevos elementos, así como transformar unos y desechar otros. Además, es necesario tener en cuenta que este proceso de "actualización" no se realiza de manera uniforme en todos sus componentes, ni la transformación de sus elementos se lleva a cabo a la misma velocidad. Por tanto, se trata de un proceso de creación social que, en un determinado momento, puede generar algunas incongruencias aparentes o reales entre algunos de los elementos de un mismo sistema o entre los diferentes sistemas que lo conforman. Por ello según López Austin, "debemos fijar la atención en las ligas de congruencia relativa que vinculan los distintos sistemas entre sí, y que convierten la cosmovisión, precisamente por la estructura resultante, en algo más que un agregado de sistemas."[10]

Debido a que el sistema religioso constituyó una parte importante de la cosmovisión mexica y con base en los objetivos de este trabajo, definiré a la religión como la forma particular en que una sociedad concibe la existencia de uno o varios seres sobrenaturales que son considerados como sagrados y cuyas facultades son superiores a las de cualquier ser humano; también comprende las interpretaciones que éste formula sobre dichas entidades para acceder a su conocimiento, lo cual implica una serie de creencias en torno a ellas, así como las formas

[7] Según Johanna Broda, la observación de la naturaleza constituye uno de los elementos básicos en la construcción de la cosmovisión. Asimismo, señala que la conceptualización de la naturaleza en cualquier sociedad es una reelaboración en la conciencia social de la percepción de las condiciones del medio natural, en "Geography, Climate and the Observation of the Nature in Prehispanic Mesoamerica", en David Carrasco [ed.], *Imagination of the Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition*, Chapel Hill, p. 3 del ms.

[8] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, vol. I, p. 58.

[9] Victor Turner, "Mito y símbolo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 7, p. 153.

[10] López Austin, *op. cit.*, vol. I, p. 58.

específicas para relacionarse y ponerse en contacto con esas fuerzas. De igual manera, la religión es un sistema coherente y estructurado de ideas, concepciones y valores en torno al mundo natural y social con referencias a la sacralidad; por tanto, también incluye la manifestación de lo sagrado a través de un objeto profano, es decir, lo que Mircea Eliade llama *hierofanía.*[11] El sistema religioso abarca, como se acaba de mencionar, un conjunto de práticas en torno a la divinidad[12] que hacen referencia a las diversas formas a través de las cuales el hombre pretende relacionarse con lo sagrado, entre las que destacan el ayuno, la oración y el sacrificio. Pero, como estas formas difieren y cobran características particulares en cada sociedad, hay que tener presente que la religión es un producto social históricamente dado, es decir, enmarcado en un espacio y en un tiempo determinados:

> No existe el hecho religioso "puro", fuera de la historia, fuera del tiempo. El mensaje religioso más noble, la más universal de las experiencias místicas, el comportamiento más generalmente humano —como, por ejemplo, el temor religioso, el rito, la oración— se singularizan y se delimitan tan pronto como se manifiestan.[13]

Por otro lado, las creencias religiosas y la efectividad de sus prácticas gozan de total credibilidad por parte de los miembros de la sociedad que las profesa. Sin embargo, esto no descartaría, de ninguna manera, la posibilidad de que algunos de sus

[11] De acuerdo con Mircea Eliade "esta paradójica coincidencia de lo sagrado y de lo profano, del ser y del no ser, de lo absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir, es lo que revela toda hierofanía...", en *Tratado de historia de las religiones,* trad. de Tomás Segovia, 3ª ed., México, Ediciones Era, 1979, p. 51. Como acertadamente indica este mismo autor, todas las definiciones del fenómeno religioso oponen "lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y la vida secular", p. 25.

[12] Marcel Mauss define como religión: "conjunto más o menos organizado de creencias y de prácticas religiosas", en *Lo sagrado y lo profano. Obras I,* trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, 1970 (Breve Biblioteca de Reforma), p. 135.

[13] Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos,* versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1992, p. 34.

miembros cuestionen sus dogmas, aunque quizá en sociedades tan rígidas como la mexica esto debió ser poco común.

Debido al nivel simbólico en el cual se desarrollará mi análisis creo pertinente retomar la definición que aporta Clifford Geertz en el sentido de que la religión es "un sistema de símbolos", o sea, "un sistema de pensamiento integrado, lógicamente consecuente, epistemológicamente válido," cuyas ideas se refieren a "la forma y esencia última de la realidad."[14] De esta manera, coincido con este autor en que muchos de los elementos de un sistema religioso se expresan a través de símbolos que conforman una trama entretejida, y que la religión se sirve de recursos simbólicos "para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda."[15] En este sentido, como lo ha establecido Claude Lévi-Strauss, la religión, en tanto que sistema simbólico, es un sistema de comunicación que contiene una gran riqueza de información.[16]

Para el estudio de los mexicas, y demás pueblos mesoamericanos, la religión es de suma importancia, pues ayuda a entender los diversos aspectos de la sociedad, como por ejemplo, su organización, la economía y la política, por mencionar sólo algunos. Esto se debe a que la religión permeó a toda la sociedad con la cual se encontraba interpenetrada, e influyó, de manera determinante, tanto en la vida social como en la del propio individuo. Por tanto, se puede decir que la religión en Mesoamérica fue el elemento estructurador y normador de la sociedad, esto es, un primordial agente aglutinante. Como dice Noemí Quezada:

[14] Geertz, *La interpretación...*, p. 89 y "Religión", en *Enciclopedia Internacional...*, vol. 9, p. 226.

[15] Geertz, *La interpretación...*, p. 100.

[16] Véase, por ejemplo, Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido,* México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Antropología), p. 23; *Antropología estructural,* trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987 y *Antropología estructural,* trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991. (En adelante las referencias a estos dos libros llevarán la editorial para su mejor identificación, ya que los dos tienen el mismo título pero contenido diferente.) Este importante elemento también es mencionado por Geertz, "Religión", en *Enciclopedia...* p. 225.

la sociedad mexica que, normada por la religión, se preocupó por mantener el equilibrio cósmico y social basándose en la oposición binaria simétrica y complementaria de lo masculino y lo femenino, en la cual, cualquier transgresión hacía peligrar la totalidad del sistema.[17]

La religión, que formó parte importante de la cosmovisión mesoamericana, "se ofrece como la concepción de un gigantesco proceso en el que están inscritos isonómicamente los cursos naturales y los divinos."[18] Por ello, la cosmovisión mexica, al presentar una visión estructurada del mundo, incluyó nociones de cosmología.[19]

Sin pretender hacer aquí una descripción de la cosmovisión y religión mexicas, cuya extensión y complejidad excederían los límites de este trabajo,[20] y puesto que lo correspondiente a la temática aquí tratada se abordará a lo largo de los diferentes capítulos, cabe especificar que partimos de la existencia, en el pensamiento de los antiguos nahuas, de una concepción dual del mundo que constituyó la base para la agrupación taxonómica de los diversos componentes del cosmos. Este concepto, que ha sido señalado entre otros autores por Alfonso Caso y Henry B. Nicholson y profundizado, luego, por López Austin, también fue remarcado por Lévi-Strauss, quien indicó la existencia de una "equivalencia prácticamente universal entre la oposición de los sexos y la de cielo y tierra."[21] Sin embargo, como menciona este último autor, la connotación sexual de

[17] Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, México, IIH-UNAM, 1996, p. 21.

[18] López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Antropología), p. 17.

[19] Broda, "Geography...", en *Imagination...*, p. 3.

[20] Como esta amplia temática ha sido planteada en diferentes trabajos de diversos investigadores sugiero, a manera de ejemplo, acudir a los siguientes autores, cuyas obras remito en la bibliografía al final de este trabajo: Henry B. Nicholson, Alfonso Caso, Alfredo López Austin, Doris Heyden, Yólotl González, Johanna Broda y Noemí Quezada.

[21] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 284.

esas dos partes componentes del cosmos varía según los grupos étnicos y regionales pues, mientras que para los de América del Norte y Mesoamérica el cielo es masculino y la tierra femenina, dicha equivalencia se invierte en varias poblaciones de América del Sur.[22] Con relación a este concepto, cabe especificar que para los nahuas el fuego representó el aspecto masculino y fecundador del mundo, mientras que su opuesto, el agua, que estuvo íntimamente relacionada con la tierra, correspondió a la contraparte femenina receptora de la fecundación y responsable de la gestación de la vida, tanto de la naturaleza como de la humanidad. Este sistema binario también se expresó simbólicamente a través de los colores, pues el rojo y el amarillo, que correspondieron al fuego y a la parte masculina del cosmos, aparecen como opuestos y complementarios del azul y el verde que estuvieron asociados al agua, elemento identificado con la contraparte femenina.

Otro de los puntos de partida para esta investigación fue la concepción de un cosmos conformado por tres sectores verticales: el cielo, la tierra y el inframundo, los cuales guardaron importantes relaciones entre sí. Asimismo, hemos considerado que tanto las fuerzas del ámbito celeste como las del inframundano estuvieron en interacción y ejercieron su influencia en el plano terrestre, lugar de residencia del ser humano. En este último sector, concebido como un plano rectangular, como una flor de cuatro pétalos o como el cuerpo del *cipactli*, es donde se manifiestan los fenómenos meteorológicos y donde se desarrolla la vida de los individuos, de los animales y de las plantas. De igual manera, en este sitio es donde se realiza la agricultura, la cual era concebida como el resultado de la interacción del ser humano y de las fuerzas sagradas que dominaban la naturaleza. En relación con lo anterior, se observa que la interpretación que dieron del mundo se puede desglosar en tres niveles: el cósmico o sagrado que se refiere a la existencia de

[22] *Ibid.*, pp. 284 y 285.

las deidades como entidades independientes del hombre; el de la naturaleza, influida por los dioses, donde tiene un papel importante la agricultura y que incluye los fenómenos meteorológicos; y el plano social que se refiere al género humano, a sus relaciones e instituciones, el cual tampoco fue ajeno al influjo de las fuerzas sagradas. Estos tres niveles estuvieron en continua interacción, pues cada uno incurría en el otro generando una relación dialéctica. Esto lo podemos ver porque el desarrollo del ser humano fue equiparado con el proceso de crecimiento de la planta alimenticia por excelencia, el maíz; mientras que la persona, a su vez, era quien realizaba las labores agrícolas y se mantenía en contacto con los dioses para propiciar el buen logro de sus actividades.

Aquí cabe señalar que en las sociedades mesoamericanas las fuerzas naturales fueron consideradas como potencias sagradas, personificadas en diferentes deidades con facultades y atributos específicos. Por ello, la religión mesoamericana, y concretamente la mexica, se caracterizó por su politeísmo, el cual corresponde a sociedades:

> en que aparecen la especialización del trabajo y la diferenciación y estratificación sociales, que llegan a su culminación en una etapa urbana, cuando en un solo lugar se reúnen gran número de especialistas de tiempo completo, una burocracia y un clero, así como diversos grupos étnicos que aportan sus deidades y cultos para formar un amplísimo panteón y un complicado ceremonial.[23]

De esta manera, la naturaleza era concebida como la manifestación de diferentes deidades, es decir, como misteriosas fuerzas sobrehumanas que sobrepasaban las posibilidades del hombre. Así, de acuerdo con Maurice Godelier, al concebir a la naturaleza en analogía con el ser humano, las fuerzas naturales son consideradas como sujetos con una existencia independiente

[23] Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/FCE, 1985 (Sección de Obras de Antropología), p. 97.

y dotados de conciencia, de voluntad y de capacidades semejantes a las del ser humano, pero más poderosas y efectivas.[24]

b) Mito y rito

La religión tiene dos manifestaciones importantes que deben ser tomadas en cuenta: el mito y el rito, las cuales hemos consignado como las dos fuentes principales para analizar las significaciones que tuvo el fuego en el sistema religioso mexica. En relación con el mito, Alfredo López Austin llama la atención sobre la existencia de dos formas interdependientes, el *mito-creencia* al que concibe como el "conjunto de representaciones, convicciones, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias dispersos en distintas esferas de acción de los creyentes", y el *mito-narración* que alude a la "construcción de relatos que refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social."[25] Tomando en cuenta esta propuesta y para efectos de este trabajo, hemos definido al mito como las manifestaciones, en las creencias y en las narraciones, que refieren los actos de los seres sobrenaturales efectuados en el tiempo mítico, es decir, aquel anterior a la creación o el momento en que ésta se lleva a cabo, pues muchas de esas acciones dieron lugar al mundo, a su funcionamiento y a todo lo que en él existe, incluyendo al género humano. Los mitos son una forma de conocimiento, explicación y representación del mundo; asimismo,

[24] Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, trad. de Celia Amorós e Ignacio Romero de Solís, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1985, pp. 333-340.

[25] Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1990 (Alianza Estudios. Antropología), pp. 48, 481 y 482 y en su artículo "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda [coords.], *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CNCA, 1996, p. 484, considera a estos relatos como "la cristalización del pensamiento, un objeto discernible, una unidad analizable y comparable."

constituyen un importante medio para comunicar y expresar las ideas, concepciones y valores propios de una sociedad. De igual manera, fundamentan la existencia de algunas instituciones, costumbres, actividades[26] y acciones rituales. Los mitos, que son considerados como verdades absolutas, carecen de autoría individual, pues son un producto de la sociedad, es decir, son creaciones colectivas cuyo origen, por el momento, sólo se puede sugerir de manera hipotética. Por eso:

> desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; es ésta la razón de que se le asigne un origen sobrenatural.[27]

A través de los mitos el individuo accede al conocimiento de lo sagrado, por tanto, cuando un mito es recitado, el sujeto participante de su tradición experimenta una experiencia mística y la sabiduría que contienen y transmiten se cree revelada por inspiración divina. Por otra parte, al intentar dar una explicación del mundo y de sus componentes, el mito viene a ser una forma de conocimiento. Así, de acuerdo con Eliade: "Gracias al mito, el Mundo se deja aprehender en cuanto Cosmos

[26] Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. de Teófilo de Loyola, Barcelona, Paidós, 1990 (Paidós Básica, 24), pp. 33 y 34, 35, 61, 126, 262, 265 y 266, propone que los mitos tienen diversas funciones como la operativa, iterativa y revalidatoria, lo que Malinowski llama "función de credencial" en tanto que sancionador de instituciones, costumbres y creencias. También destaca su función especulativa y aclaratoria cuando los mitos contienen explicaciones manifiestas o simbólicas. La otra función que atribuye a los mitos es de carácter narrativo y de entretenimiento, con la cual no estamos de acuerdo ya que dicha función pertenecería a los cuentos, los cuales este autor incluye en la categoría de mitos. López Austin, *Los mitos...*, p. 52, no considera a la función como uno de los elementos del mito, pero consideramos que hay que tomarla en cuenta porque ayuda a captar la articulación que tiene el mito con las actividades que realiza el ser humano.

[27] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 27.

perfectamente articulado, inteligible y significativo."[28] El mito comprende un conjunto de relatos, muchos de los cuales se caracterizan por una aparente "divergencia de las sucesiones y de los temas,"[29] pues los acontecimientos que refieren siguen un proceso lógico regular.[30] En relación con esto Lévi-Strauss dice que "Los mitos están construidos sobre el fundamento de una lógica de las cualidades sensibles que no establece distinción tajante entre los estados de la subjetividad y las propiedades del cosmos."[31] En este punto, es indispensable señalar que las narraciones míticas son dadas a conocer por el habla, es decir, pertenecen al discurso y transmiten un mensaje.[32] Por ello, los mitos comúnmente se dan en la esfera de la tradición oral y, por tanto, son susceptibles de experimentar cambios hasta que son fijados por la escritura, con lo cual queda impedida cualquier posibilidad de cambio.[33]

Otro elemento a considerar es que las narraciones míticas son consideradas como sagradas porque relatan las acciones de los dioses, muchas de las cuales se refieren a la creación del cosmos o de alguno de sus componentes: el ser humano, los animales, las plantas o bien instituciones, formas de comportamiento y actividades; son historias primordiales que revelan a la persona cómo fue constituido el cosmos y sus partes.[34] Es

[28] Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985 (Col. Omega), p. 153.

[29] Lévi Strauss, *Mitológicas I...*, p. 15.

[30] Kirk, *op. cit.*, pp. 246 y 278. No estoy de acuerdo con Kirk cuando dice que una de las características de los mitos es su "irracionalidad imaginativa", *ibid.*, p. 250, pues como lo muestra Lévi-Strauss en sus diversos trabajos, existe una lógica en este tipo de narraciones.

[31] Lévi Strauss, *Mitológicas I...*, p. 239.

[32] *Ibid.*, p. 310 y Lévi-Strauss, "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Paidós, p. 231.

[33] En relación con esto, coincido con Kirk cuando dice que "lo más que se puede hacer es descubrir cómo parece más o menos que se utilizaban los mitos en aquellas culturas del pasado de las que se conserva suficiente documentación." Kirk, *op. cit.*, p. 289.

[34] Kirk establece como características de los mitos las siguientes: se desarrollan en un pasado atemporal, sus personajes son sobrehumanos, específicos, sus relaciones fa-

decir que los mitos se ocupan de las acciones "incoativas" de los dioses,[35] éstas definen el estado y la constitución de los seres y de los objetos del mundo humano; por lo que "se refieren al origen de los individuos, las clases y los procesos. El origen, a su vez, da cuenta de la naturaleza de lo creado, y del lugar que las criaturas ocupan en el mundo."[36] Como dice Eliade:

> el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.[37]

Por eso son historias sagradas, verdaderas y ejemplares que constituyen el paradigma de todo acto humano.[38] En palabras de Eliade: "Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al Mundo y a la existencia humana [...]."[39] De la misma forma, estos relatos adquieren relevancia en la sociedad porque, como dice Lévi-Strauss:

> los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu.[40]

De esta manera, existe una influencia dialéctica entre el ser humano y los mitos, puesto que aquél al intentar explicarse el mundo y el origen de las cosas, incluyéndose a él mismo, construye en el pensamiento los mitos pero, al mismo tiempo, se siente determinado por lo que establecen esas narraciones que hablan de la imposición de un orden en el mundo desde el origen, el cual tiene que ser respetado y conservado para no afectar su continuidad.[41]

Las acciones de los dioses, que fueron definitivas en la constitución del mundo, fueron efectuadas *in illo tempore, ab origine*, es decir en un tiempo ajeno o diferente al humano que ha sido considerado como prístino, original y anterior al mundo actual. Eliade lo caracteriza como un tiempo sagrado, en oposición al profano en el cual el ser humano está inmerso en el devenir sobre la tierra.[42] Ese primer tiempo López Austin lo divide en *tiempo de intrascendencia divina*, que se caracteriza por la inactividad de los dioses y *tiempo de trascendencia divina* o mítico en el cual los dioses, a través de sus acciones, dan origen al mundo y al ser humano. Como dice este autor, para el caso de los mexicas, es una época oscura, blanda y húmeda en la que se gestan los gérmenes, mismos que aparecen caracterizados en los relatos como dioses, animales u hombres[43] que

miliares son cuidadosamente señaladas y están asociadas a una región determinada; la acción es complicada con episodios relacionados de manera imprecisa; reacciones imprevisibles de los personajes; fantasía ilimitada y en ocasiones paradójica; un elemento sobrenatural produce cambios en la trama; contienen un elemento de seriedad ya que establecen o confirman instituciones y derechos y muestran preocupaciones de la sociedad. *Ibid.*, p. 52.

[35] López Austin, *Los mitos...*, pp. 55-74.

[36] López Austin, "La cosmovisión...", en *Temas...*, p. 484.

[37] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 12.

[38] *Ibid.*, pp. 13, 17, 18, 20, 25, 26 y 99.

[39] *Ibid.*, p. 153.

[40] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 334.

[41] En relación con esto y con la consideración de que los mitos son un producto de pensamiento social, estoy en desacuerdo con Jung, cuando dice: "Comúnmente se supone que en alguna determinada ocasión de los tiempos prehistóricos se 'inventaron' las ideas mitológicas básicas por algún inteligente filósofo anciano o profeta y que, en adelante, fueron 'creídas' por el pueblo crédulo y carente de sentido crítico." Carl G. Jung *et al.*, *El hombre y sus símbolos*, trad. del inglés por Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1974, p. 79. Tampoco consideramos que la única fuente del origen de los mitos sean los sueños de los primitivos narradores, *ibid.*, p. 90.

[42] Eliade, *Mito y realidad...*, pp. 18, 99 y 133.

[43] De acuerdo con Lévi-Strauss, ésta es una cualidad del pensamiento concreto, el cual se basa en seres u objetos para expresar ideas o abstracciones. Véase por ejem-

se constituirán en los seres y objetos que conformarán el mundo en el instante de la primera salida del Sol, momento en que se inicia el tiempo humano.[44] La aparición del astro rey es de gran relevancia puesto que, como se verá más adelante, el Sol y su elemento asociado, el fuego, simbolizan creación y origen, el primero del mundo y el segundo de la vida social y cultural. En relación con esto, Eliade establece que la cosmogonía es el modelo ejemplar para todos los demás mitos de creación y que éstos, a su vez, son los modelos ejemplares de todos los actos humanos.[45] De ahí la gran importancia del mito del origen del Sol y de la Luna a través de la acción transformadora del fuego, cosmogonía que constituyó el modelo ejemplar de la ceremonia del Fuego Nuevo que tuvo como finalidad la renovación del mundo, así como de todos aquellos rituales en los que se encendía lumbre, mismos que serán analizados a lo largo de este libro.

Por otra parte, consideramos que las narraciones sagradas expresan, en muchas ocasiones por medio de símbolos, una serie de ideas, concepciones y valores que un pueblo, en este caso el mexica, tiene sobre el mundo sagrado y respecto a la realidad natural y social aunque, como dice Lévi-Strauss, en algunos casos los mitos pueden contradecir la realidad, pero ello obedece a su propia estructura, a la capacidad que tienen de presentar los términos de manera invertida y a su autonomía relativa que les permite recrearse a sí mismos.[46]

plo "El sexo de los astros", en *Antropología estructural,* Siglo XXI, p. 211. De esta manera "la materia es el instrumento, no el objeto de la significación". Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 334.

[44] López Austin, "La cosmovisión...", en *Temas...*, p. 485, *Los mitos...*, pp. 55-57, 62-64, "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México,* XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 289-291.

[45] Eliade, *Mito y realidad...*, pp. 39 y 133.

[46] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 51 y 326.

A diferencia de Lévi-Strauss,[47] creo que no solamente es importante tomar en cuenta la ubicación de los elementos en el relato, sino que también es relevante el contenido de los mitos y el contexto histórico en el que se dan. Sin embargo, a pesar de que he privilegiado el contenido de los mitos, también considero necesario tomar en cuenta la posición y las relaciones lógicas de sus elementos para poder localizar al fuego en ellas. Esto me ha permitido determinar que este elemento se encuentra en una posición liminar o de umbral tanto en los mitos como en los ritos. De igual manera, he tomado en cuenta, para el análisis, el papel de solucionador de contradicciones o mediador entre oposiciones que Lévi-Strauss le atribuye a los mitos y que desarrolla ampliamente en "La gesta de Asdiwal".[48] Esta función, que aparece también en los ritos, la he aplicado a los símbolos relacionados con el fuego. Por otra parte, cabe especificar que no me ajustaré a un análisis interno del discurso de los mitos referentes al fuego, sino que además tomaré en cuenta las fiestas en donde este elemento tenía un papel destacado, pues lo que pretendo buscar son las interrelaciones entre los mitos aquí consignados y las acciones simbólicas de los ritos para tener un acercamiento al significado que tenía el fuego en la sociedad mexica. Asimismo, tanto los mitos como los ritos serán considerados dentro del contexto de la sociedad y de la cultura en los cuales se manifestaban.

De acuerdo con los objetivos de esta investigación, he establecido que los ritos están conformados por un conjunto de acciones significativas concatenadas que están reglamentadas,

[47] A este respecto ver, por ejemplo, los siguientes artículos de Lévi-Strauss: "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural,* Ediciones Paidós, p. 229-252, "Estructura y dialéctica", en *ibid.*, pp. 253-260, "La estructura y la forma", en *Antropología estructural,* Siglo Veintiuno Editores, pp. 113-141, "Cómo mueren los mitos", en *ibid.*, pp. 242-253 y "La gesta de Asdiwal", en *ibid.*, pp. 142-189.

[48] *Ibid.*, pp. 142-189. Así lo establece también, por ejemplo, en "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en *ibid.*, p. 239. Kirk, *op. cit.*, pp. 56 y 57, llama la atención sobre el hecho de que no todos los mitos presentan una mediación entre dos polos opuestos.

que guardan un orden específico y están determinadas por la costumbre. Dichos actos tienen como objetivo poner al ser humano en contacto con las entidades sagradas para obtener de ellas favores o agradecerles los beneficios recibidos. Asimismo, las acciones que conforman los ritos, cuya eficacia está fuera de toda duda, contienen un valor simbólico y, por tanto, implícito para la sociedad que los realiza. De esta manera, como dice Turner, los ritos son "una configuración de símbolos" que "constituyen un sistema de significados."[49] Por ello, de acuerdo con Lévi-Strauss:

> los ritos aparecen como un "paralenguaje" que puede emplearse de dos maneras. Simultánea o alternativamente los ritos ofrecen al hombre el medio sea de modificar una situación práctica, sea de designarla y describirla. Lo más común es que las dos funciones se traslapen o traduzcan dos aspectos complementarios del mismo proceso.[50]

Según Turner, los ritos son hechos sociales pues involucran a los miembros de la comunidad. Además, para sus practicantes, constituyen un medio de readaptación periódica a las condiciones y valores de la vida social; es decir que los ritos están asociados a transiciones sociales y pueden estar orientados a prevenir conflictos naturales, sociales o personales.[51] Por eso, Turner los considera como "fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente."[52] Debido a ello, en los ritos participa la sociedad, puede ser la comunidad entera, por ejemplo cuando se trata de ritos promovidos por el Estado o para provocar situaciones que atañen a todos sin

[49] Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México. Siglo XXI, 1980, pp. 53 y 50.

[50] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 331.

[51] Turner, *La selva...*, pp. 47, 105 y 150.

[52] *Ibid.*, p. 22.

distinción, como los ritos agrícolas o de cambio de ciclo. Igualmente, el rito sólo puede involucrar a alguno de los grupos sociales, como las celebraciones dedicadas a algún dios patrono, o bien al grupo familiar con ocasión de los ritos del ciclo de vida pero, cabe resaltar que, la participación de cada individuo era indispensable. Así, como dice Quezada:

> En la sociedad mexica cada sujeto tuvo un lugar con una función determinada y, a través del rito, contribuyó a guardar el equilibrio para evitar la ira de los dioses y el subsecuente castigo que afectaba al individuo y a la comunidad. Esta dinámica permitió una interacción directa e indispensable de los dioses y el cosmos con las instituciones y los sujetos para lograr la reproducción de la cosmovisión que cohesionaba a la sociedad permeando todos los estratos sociales, reflejándose en el ceremonial colectivo y en el ritual individual.[53]

También es necesario tomar en cuenta que las celebraciones rituales son organizadas por el grupo especializado en la religión y dirigidas por sus representantes.[54] Los actos realizados en ellos inciden directamente en las entidades sagradas para propiciar su benevolencia en beneficio del hombre, a través de peticiones y ofrendas;[55] por ello, los símbolos de los que se vale constituyen un medio para "manejar la realidad social y natural",[56] por ejemplo, la victoria en las guerras, la llegada a tiempo de lluvias abundantes para una buena cosecha, el adecuado desarrollo de una expedición comercial o un parto sin problemas. Por otra parte, los ritos se caracterizan por ser plenamente aceptados por la comunidad a tal grado que no son objeto de cuestionamiento alguno; asimismo, tienen que guardar una forma y un orden inalterable que han sido estableci-

[53] Quezada, *op. cit.*, pp. 22 y 23.

[54] Mauss, *op. cit.*, p. 141.

[55] *Ibid.*, p. 141. Hay toda una gama de ofrendas que van desde las más simples, como cualquier objeto de la naturaleza fácil de adquirir, hasta la más complicada y preciada como es la vida de un ser humano.

[56] Turner, *La selva...*, p. 41.

dos por la costumbre. Marcel Mauss dice que los ritos deben ser "realizados según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad reconocida", y los actos que los conforman, incluyendo las palabras pronunciadas en él, deben producirse en un momento determinado, por tanto, están sometidos a una reglamentación concreta.[57] En relación con ello, Turner establece, por una parte, que los ritos están compuestos por actos simbólicos ordenados y estructurados de acuerdo a la finalidad que se persigue y, por la otra, el ritual es la "quinta esencia de la costumbre" por su capacidad de condensación.[58] Asimismo, estoy de acuerdo con él cuando dice que el ritual implica "una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominada por la conducta tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas."[59]

En relación con lo anterior, Mauss define al rito como "actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas".[60] En las consideraciones que este autor hace sobre el rito tiene un lugar significativo la eficacia material, es decir, los efectos que provocan los ritos por sí mismos sobre el mundo y sus componentes, con lo cual les atribuye una "virtud especial". Y esta virtud especial se debe a la capacidad de comunicación entre hombres y entidades sagradas que permiten los ritos a través de sus acciones.[61] De esta manera, los ritos:

> [...] producen sus efectos gracias a la intervención de ciertas potencias que existen, según se cree, fuera del rito. Se trata de potencias sagradas o religiosas, dioses personales, principios generales de la vegetación, almas imprecisas de especies totémicas, etc. Se considera que el rito debe actuar sobre ellas y, a través de ellas, sobre las cosas. No es que el rito no conserve su fuerza especial, sino que, además, hay otras fuerzas *sui generis* que concurren en el resultado y que el rito pone en movimiento. En ocasiones, son ellas mismas las que tienen el principal poder creador y el rito se reduce a un poder de provocación.[62]

[57] Mauss, *op. cit.*, pp. 137 y 138.

[58] Turner, *La selva...*, pp. 38 y 55.

[59] *Ibid.*, p. 21.

[60] Mauss, *op. cit.*, p. 142.

[61] *Ibid.*, pp. 138, 139 y 142. Para Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, FCE, 1982, p. 58, los ritos constituyen un medio de comunicación entre los miembros de una comunidad, por lo que los considera como "el gran 'lenguaje' religioso de los primeros tiempos", ya que tienen como rasgo principal el "lograr que las comunidades estén en íntima unidad y colectividad por medio de acciones comunes."

Esto nos lleva a otro de los elementos indispensables en los ritos, las deidades a las que están dirigidos y por las cuales se realizan las ceremonias. Como ya mencioné más arriba, los mexicas, al igual que otros pueblos, concibieron la existencia de diferentes entidades consideradas como sagradas, cuyas potencialidades eran superiores a las del ser humano. A algunos de estos seres les atribuyeron la conformación del mundo y su funcionamiento a través de diversos actos que tuvieron lugar en el tiempo mítico. Muchas de esas acciones efectuadas por los seres sagrados se han conservado en narraciones míticas, mientras que otras sólo se dejan entrever a través de determinadas creencias y otras más, aunque no se preservaron, podemos suponer su existencia a través de los ritos.

Con base en lo anterior, podemos señalar que existe una relación entre mitos y ritos, pero en ello hay que distinguir las siguientes modalidades: la existencia de mitos que no tienen un ritual correspondiente, de ritos que no están relacionados con ningún mito pero, en algunas ocasiones, este último puede inferirse, y la existencia de ritos que remiten a uno o varios mitos relacionados. En los dos primeros casos es posible que uno u otro no se hubieran conservado o bien que nunca hubieran existido y, en el tercero, hay que tomar en cuenta que uno no aparece como la reproducción exacta del otro, sino que entran en juego elementos simbólicos sustitutivos que hay que detectar para poder establecer su correspondencia. En este punto,

[62] Mauss, *op. cit.*, p. 141.

es esencial tener presente el señalamiento de Kirk respecto a que no todos los mitos están asociados con el ritual, aunque sí hay casos en los que se da esto; además, es difícil determinar cuál de los dos tiene la preeminencia.[63] Por otra parte, como dice Lévi-Strauss, entre los mitos y los ritos asociados se dan "relaciones complejas de correlación y de oposición, de simetría y de asimetría."[64]

Por ello, creo pertinente considerar la propuesta de Turner en el sentido de que los ritos están conformados por unidades que son objetos simbólicos y, cuando éstos son dominantes, como lo fue el fuego para los mexicas, constituyen "la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias".[65] Así, para acercarnos al significado de un símbolo es necesario tomar en cuenta "lo que ese símbolo hace y lo que con él se hace, por quienes y para quienes."[66] De igual manera, es importante la posición que ocupa el elemento simbólico en los mitos y en los ritos para poder captar sus correspondencias.

En este trabajo he considerado al mito de la creación del Sol como un mito modelo o ejemplar, lo que Lévi-Strauss llama "mito fundador de rituales",[67] puesto que el rito que le correspondía, la ceremonia del Fuego Nuevo, tenía como objetivo conmemorar el suceso mítico de la creación de ese astro, cuya existencia hizo posible la vida en la tierra. Por consiguiente, en el rito arriba aludido, así como en otros que se verán a lo largo de este libro y que siguen el modelo ejemplar de la cosmogonía, se puede observar la relación existente entre mitos y ritos.[68]

[63] Kirk, *op. cit.*, p. 25.

[64] Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría...", en *Antropología*..., p. 239. En este punto Kirk,, *op. cit.*, pp. 30-31, coincide con este autor al decir que las relaciones entre mitos y ritos son complejas y variadas.

[65] Turner, *La selva*..., pp. 50 y 55.

[66] *Ibid.*, p. 51.

[67] Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría...", en *Antropología*..., pp. 228 y 230.

[68] Eliade, *Mito y realidad*..., p. 28, establece que, por un lado, los mitos de creación, por su estructura, se equiparan al mito cosmogónico, el cual se erige como el modelo

De acuerdo con Eliade, algunos mitos son el modelo de determinados ritos, o sea su justificación, pues las acciones simbólicas que se realizan en ellos constituyen "la repetición del gesto arquetípico realizado *in illo tempore* por los antepasados o por los dioses,"[69] como dice Turner, en ellos "hay ciertos principios dominantes celebrados y reanimados."[70] Debido a ello, durante el rito se rompe la barrera que separa al tiempo profano, en el que comúnmente vive el ser humano, del tiempo mítico de los dioses y, por consiguiente, se da la irrupción de ese "otro tiempo" en el ámbito humano.

Además, en el momento en que se ejecutan las acciones simbólicas de los gestos arquetípicos se suprime el tiempo cronológico y se recupera el tiempo sagrado del mito. Por tanto, al efectuarse un rito se reactualiza la creación del mundo, el participante se hace contemporáneo del acto mismo de la creación y se ubica en el tiempo sagrado.[71] Así, el rito "arranca al hombre de su tiempo, de su tiempo individual, cronológico, 'histórico', lo proyecta, al menos simbólicamente, en el Gran Tiempo, en un instante paradójico que no puede mensurarse."[72] En relación con esto, López Austin apunta que: "El mito es la referencia al otro tiempo; el rito su nueva presencia. Los días de fiesta son, por tanto, peligrosos, 'delicados' [...]. Hay peligro porque los dioses están presentes."[73] En consecuencia, este último autor tiene razón al resaltar la importancia de los calendarios, especialmente del ritual o *tonalámatl*, pues ellos marcaban la secuencia de las

ejemplar de ellos y, por el otro, "los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico". La relación entre mitos y ritos también la apunta Jensen, *op. cit.*, pp. 54-57.

[69] Eliade, *Tratado*..., p. 54. Por su parte, Turner, *La selva*..., p. 43, se refiere a ellas como "la ejecución de una conducta instrumentalmente simbólica" por los efectos esperados en la naturaleza y en la sociedad.

[70] *Ibid.*, p. 47.

[71] Eliade, *Mito y realidad*..., pp. 26, 32, 33, 84, 148, *Tratado*..., pp. 54 y 183 e *Imágenes*..., p. 64.

[72] *Ibid.*, p. 64.

[73] López Austin, *Los mitos*..., p. 78.

influencias que las fuerzas sagradas, personificadas en dioses, ejercían sobre el mundo.[74]

En las sociedades ágrafas, y especialmente en las que prevalece el ciclo de temporal, resulta de gran importancia la recurrencia de las estaciones. En el caso de los mexicas, y del resto de los pueblos mesoamericanos, corresponde a la alternancia de las épocas de sequía y de lluvias, cuya observación fue proyectada en las conceptualizaciones que hicieron sobre la naturaleza y la sociedad. De esta manera, se observa en la tierra una época de fertilidad seguida de otra improductiva que, después de un tiempo, experimenta un renacimiento. Los antiguos nahuas consideraban que esta regeneración no se producía por sí sola, sino que requería de ritos dedicados a las fuerzas sagradas que dominaban la naturaleza para propiciarla. Esto conlleva la concepción de un mundo que envejece, que se gasta[75] y, por tanto, tiene que ser renovado, no sólo en el plano natural sino también en el social. La reactualización del mundo se llevaba a cabo mediante una serie de rituales que se efectuaban en diversos momentos del año. Pero, la renovación por excelencia tenía lugar cada 52 años en la ceremonia del Fuego Nuevo que inauguraba un nuevo ciclo de vida. Esta restauración del mundo constituía una reiteración de la cosmogonía, puesto que en el rito aquélla servía como modelo y, al reproducirse el arquetipo, recomenzaba la creación con nuevas posibilidades para la vida de la naturaleza y de la sociedad.

Con base en lo expuesto hasta aquí, no consideraremos al mito y al rito como expresiones culturales o de la tradición que se dieron separadas, es decir, de manera totalmente independiente una de otra sino que, en algunas ocasiones, entre estas dos manifestaciones hubo una correspondencia mutua. Por consiguiente, se deben examinar las relaciones dialécticas que

[74] *Ibid.*, pp. 78 y 79.

[75] Ejemplo importante de esto son las personificaciones de la diosa del maíz a lo largo del año que iba de la más joven denominada Xilonen, seguida por Chicomecóatl como el maíz maduro y, por último, Ilamatecuhtli, diosa vieja.

existieron entre ambos, puesto que: "todo acto en esta sociedad [la mexica] estuvo ligado al ritual, toda explicación para cualquier hecho social lo dio la religión a través de los mitos".[76] Por esta razón, he juzgado que algunos de los rituales aquí analizados remiten a determinados mitos, en especial al que se refiere a la creación del Sol y de la Luna por la acción transformadora del fuego. Sin embargo, como esto no se dio de una manera mecánica, ha sido necesario buscar los elementos simbólicos que en algunos casos sustituyeron ciertos pasajes del mito en el ritual.

Cabe mencionar que, para el análisis de los ritos, aplico la propuesta de los ritos de paso de Arnold van Gennep.[77] De acuerdo con esta teoría, en las sociedades donde hay distinciones de edad, ocupaciones y rangos, se dan progresiones de un grupo al siguiente, pero estos pasos van acompañados por actos especiales, por ceremonias en las sociedades en las que se concibe que todo acto individual y social está articulado con lo sagrado. Es decir, que a cada situación o estado[78] de la persona o de la sociedad corresponde una forma específica de relación con la sacralidad. Por eso, cada cambio en la vida de una persona, de la sociedad, de un grupo o de la naturaleza genera acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado que pueden traducirse en un desequilibrio. En consecuencia, los cambios de estado deben ser regulados por los ritos de paso para evitar que la sociedad sufra algún perjuicio o bien para reducir sus efectos dañinos.

[76] Quezada, *op. cit.*, p. 23.

[77] Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés al inglés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964. La traducción al español es mía.

[78] Turner, *La selva...*, pp. 103 y 104, menciona como "estado" a cualquier "situación estable o fija" que incluye *status* legal, profesión, oficio, rango y grado. Así, el término de estado "hace referencia a cualquier tipo de situación estable o recurrente, culturalmente reconocida".

Los ritos de paso no se encuentran confinados a determinados momentos críticos culturalmente definidos, sino que pueden acompañar a cualquier cambio entre estados distintos, tales como la entrada en guerra de un pueblo, o el paso de la escasez a la abundancia, celebrando las fiestas de los primeros frutos o de la cosecha.[79]

Así, la función de los ritos de paso es asegurar el cambio de un estado a otro reduciendo las perturbaciones o las consecuencias nocivas que dichos cambios pueden producir en la vida de la sociedad y del individuo.[80] Por tanto: "Los ritos de paso se fundan en la idea de la realidad de un cambio en la condición social y mágico-religiosa de los participantes."[81] Esto se debe a que la vida de un individuo se concibe como una sucesión de etapas que van desde su nacimiento hasta su muerte e incluye, como etapas intermedias, la pubertad, el matrimonio, la paternidad y la maternidad, el ingreso como especialista de una actividad y el cambio de rango social. Como el paso de una situación a otra implica cambios:

Para cada uno de estos eventos hay ceremonias cuyo propósito esencial es capacitar o habilitar al individuo para pasar de una posición definida a otra que está igualmente bien definida. Como el objetivo es el mismo, surge la necesidad de que los caminos para lograrlo deben de ser análogos, si no idénticos en detalle [...].[82]

Por otro lado, los ritos de paso realizados con motivo de los cambios que experimenta la persona a lo largo de su vida son proyectados a la naturaleza. Por eso, en las sociedades en las que se concibe a las fuerzas sagradas de la naturaleza en analogía con el hombre y a los tres ámbitos (el humano, el de la naturaleza y el cósmico) en constante interrelación, se considera que los cambios cíclicos de la naturaleza son capaces de pro-

[79] *Ibid.*, p. 105.
[80] Van Gennep, *op. cit.*, p. 11.
[81] *Ibid.*, p. 141.
[82] *Ibid.*, p. 3.

vocar desequilibrios. De igual forma, como el paso de una condición a otra implica la idea de renovación, es decir, de muerte y renacimiento periódicos,[83] también es necesario efectuar este tipo de ceremonias cuando, por ejemplo, se pasa de la época de sequía a la de lluvias, de la etapa de descanso e inactividad de la tierra a la de producción, del tiempo en que se realiza la cacería y la guerra a la actividad agrícola, así como cuando hay cambios en los ciclos temporales como mes, año o siglo.

Los ritos de paso puramente estacionales se observan en los ritos que pretenden asegurar el renacimiento de la vegetación después del periodo de transición del dominio del invierno. Estos ritos también aseguran el resurgimiento de la vida sexual de los animales y el resultado aumenta los rebaños.[84]

Van Gennep divide los ritos de paso en tres fases: separación o preliminar, transición o liminar e incorporación o posliminar. Según él, cada una de ellas no tiene necesariamente la misma importancia y elaboración, sino que éstas varían según el rito. Así, por ejemplo, una fase de transición puede ser tan compleja que, a su vez, se subdivide en separación, transición e incorporación, aunque en relación con la totalidad del rito es la fase liminar.[85]

La fase preliminar implica la separación del individuo de su condición o estado anterior, por eso en ella es común la purificación, pues esta acción aparta a la persona de su ambiente previo o levantan un tabú. Estas ceremonias incluyen acciones tales como corte de cabellos, cambio de vestido, baño ritual, cargar o llevar en andas a la persona. Por su parte, la fase posliminar se refiere a la incorporación, unión o entrada a una nueva situación, es decir, representa la adquisición de un nuevo estado, por eso, en ella son comunes las comidas comunitarias

[83] *Ibid.*, p. 181.
[84] *Ibid.*, p. 179.
[85] *Ibid.*, p. 10.

o la dedicación de personas o de ofrendas, acciones que se efectúan cuando el paso ya se ha consumado. Estas dos etapas son identificadas con la muerte y el renacimiento respectivamente. Además, como la persona no sólo se traslada mecánicamente de una posición a otra, sino que cambia su propio estado, se trata de un proceso en el que se observa una transformación de carácter ontológico.[86]

El paso entre los dos estados es gradual, por ello, en el punto intermedio hay una etapa de transición llamada liminar o "de umbral".[87] En esta última el individuo se encuentra en una fase ambigua, de indefinición, pues deja de ser lo que era, pero aún no adquiere su nueva condición. Por tanto, en esos momentos no tiene ningún atributo ni del estado pasado ni del venidero y, en consecuencia, se encuentra en una especie de muerte ritual, oscila entre dos mundos, entre la vida y la muerte.[88] Como dice Turner: "El rasgo principal de estas simbolizaciones es que los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja."[89] Como los sujetos liminares dejan de pertenecer a la clasificación anterior y aún no ingresan a la nueva son indefinidos y estructuralmente invisibles, por eso, sus símbolos corresponden a los de la muerte y resultan contaminantes.[90] Por otra parte, los momentos de transición de los ritos se caracterizan porque en ellos la vida social es suspendida,[91] es decir, constituyen "una fase interestructural de la dinámica social".[92] Como se puede apreciar, la etapa de umbral de los ritos es la más importante, pues conjuga símbolos

[86] A este respecto véase, por ejemplo, *ibid.*, pp. 10, 20, 29, 41, 92, 130, 167 y Turner, *La selva...*, pp. 104 y 113.

[87] Van Gennep, *op. cit.*, p. 21.

[88] *Ibid.*, p. 18 y Turner, *La selva...*, pp. 85 y 104.

[89] *Ibid.*, p. 107.

[90] *Ibid.*, pp. 105-108.

[91] Por tal motivo, como dice Van Gennep, *op. cit.*, p. 115, en esos momentos algunas conductas establecidas en la sociedad pueden ser anuladas o inclusive invertidas.

[92] Turner, *La selva...*, p. 108.

de gran riqueza. Más adelante retomaré esta fase con relación al fuego, el cual, por sus características simbólicas y su posición estructural en mitos y ritos, fue el responsable de la realización de muchos ritos de paso, por tanto, lo he considerado como un elemento liminar que solucionó la contradicción del cambio de un estado a otro.

c) El símbolo

Como ya señalé, tanto los mitos como los ritos están conformados por elementos simbólicos, por lo que aquí cabe determinar que, junto con Turner y Geertz, considero que un símbolo puede ser cualquier objeto, acto, hecho, cualidad, relación, acontecimiento o gesto que representa o remite a algún aspecto de la realidad natural, social o sagrada, o bien, a su conceptualización ya sea por compartir cualidades análogas o por asociación de hechos o de pensamiento.[93] Por otro lado, es indispensable expresar mi desacuerdo con Jung respecto a que los símbolos o imágenes colectivas, a los que llama arquetipos, y que para él constituyen la fuente de creación de mitos y religiones, sean la representación de las tendencias instintivas del ser humano, así como que aquéllos se hubieran generado cuando la psique humana se encontraba todavía muy cerca a la del animal, esto es, mucho antes de que desarrollara una conciencia reflexiva. Asimismo, Jung establece que el hombre "moderno" conserva en su inconsciente "las características primitivas que formaban parte de la mente originaria" y que emergen principalmente a través de los sueños.[94] Por mi parte, pienso que,

[93] *Ibid.*, pp. 21 y 58 y Geertz, *La interpretación...*, p. 90.

[94] Jung, *op. cit.*, véase principalmente pp. 67, 73-76, 78-79, 81, 83 y 96. En este punto Eliade coincide con Jung al afirmar que en el subconsciente del hombre moderno sobreviven símbolos y una abundante mitología de remota antigüedad que emergen en sueños, ensueños y alucinaciones, simbolismos arquetípicos espontáneos que se manifiestan de manera coherente y sistemática en el inconsciente, en el

si bien los símbolos pertenecen al inconsciente, no carecen de la lógica inmanente al ser humano,[95] puesto que están asociados a las significaciones que éste elabora sobre él mismo y su entorno e, igualmente, demuestran la capacidad que siempre ha tenido de ser consciente de sí mismo y del mundo en que vive. A este respecto Eliade establece que los símbolos pueden traducirse en términos racionales puesto que, como existe una lógica del símbolo, ciertos grupos de símbolos se revelan como coherentes y lógicamente encadenados, lo cual permite su formulación sistemática.[96]

Por otro lado, estoy de acuerdo con Jung cuando dice que la creación de símbolos es una tendencia propia del ser humano. De igual manera, nos parece pertinente la caracterización de "símbolo" que él presenta en cuanto que éste puede ser cualquier palabra, imagen o término que "representa algo más que su significado evidente e inmediato", es decir, que posee "connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio." Sin embargo, disiento de él cuando menciona que los símbolos se refieren a todo aquéllo que está fuera del entendimiento humano.[97] Por el contrario, coincido con Geertz cuando manifiesta que los símbolos expresan una concepción y, por tanto, vienen a ser conceptos o vehículos de conceptos.[98] Así, un símbolo puede ser cualquier cosa (palabras, ademanes, dibujos, sonidos musicales, artificios mecánicos u objetos naturales por ejemplo) "que está desembarazada de su mera actualidad y sea

transconsciente y en el consciente y organizan las experiencias conscientes y transconscientes. Eliade, *Imágenes...*, pp. 16, 18, 38 y 125.

[95] En relación con esto, resultan primordiales las aportaciones que hizo Lévi-Strauss respecto a lo que él llamó "el pensamiento salvaje". Véase Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Aramburo, México, FCE, 416 pp. (Breviarios, 173) y las obras citadas en este trabajo.

[96] Eliade, *Imágenes...*, p. 40.

[97] Jung, *op. cit.*, pp. 20, 55 y 21 y 69.

[98] Geertz, *La interpretación...*, p. 90.

usada para imponer significación a la experiencia."[99] En relación con esto, Eliade establece que:

> El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad —los más profundos— que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.[100]

En su forma más simple el símbolo es la sustitución de un elemento por otro que lo significa, es un signo visible que sugiere "algo abstracto por medio de lo concreto"[101] por eso, como dice Eliade, todo símbolo realiza la paradoja de ser al mismo tiempo él mismo y otra cosa,[102] "siempre revela algo más que el aspecto de la vida cósmica que ha de representar."[103] De esta manera, de acuerdo con Geertz, los símbolos "son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias."[104] Por ello, los conceptos a los que se refiere se mantienen velados o encubiertos por aquéllo que los representa. Para Turner, el símbolo expone algo relativamente desconocido porque su significación no se manifiesta de manera explícita y, por consiguiente, no es asequible en primera instancia, inclusive para los miembros de la sociedad que los maneja. De esta forma, la gente que los genera o utiliza no es consciente de su significado y, por lo tanto, se da la necesidad de interpretarlos para poder explicitar las significaciones que de manera velada poseen. Además, la interpretación del significado de los símbolos se dificulta porque

[99] *Ibid.*, p. 52.

[100] Eliade, *Imágenes...*, p. 12.

[101] Turner, *La selva...*, p. 53.

[102] Eliade, *Tratado...*, p. 165.

[103] Eliade, *Imágenes...*, p. 190.

[104] Geertz, *La interpretación...*, p. 90.

constituye la expresión de un concepto reducido a su mínima expresión, es la unidad más pequeña de un mito o de un rito,[105] por lo que viene a ser "la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias".[106]

De esta manera, los símbolos constituyen un instrumento de conocimiento para aprehender y explicar el mundo, puesto que contienen una rica información sobre las concepciones que una sociedad tiene del cosmos.[107] Esto nos lleva a establecer que los símbolos son importantes vehículos de comunicación, tanto entre los miembros de una sociedad que participan de los mismos códigos, como de los hombres con las entidades sagradas. De igual forma, también hay que tener en cuenta que a través de los símbolos se manifiesta la divinidad (sea ésta concebida como una sola, única y omnipotente, como una multitud de dioses o como espíritus que pueblan y animan al mundo), la cual en un momento dado, por ejemplo en la recitación de un mito o en la ejecución de un ritual, incide en el individuo, en la sociedad o en la naturaleza, ya que a través de estos actos se pretende motivar en ella determinadas reacciones. De lo expuesto se desprende que, para poder tener un acercamiento al significado de los símbolos, es necesario analizarlos tomando en cuenta tanto el contexto particular en que se manifiestan, sea un mito, un rito o su expresión pictográfica, como el contexto general de la cultura y de la sociedad a la que pertenecen pues, de acuerdo con Turner, "los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social."[108] Así, para el análisis de los elementos simbólicos en el ritual, este mismo autor dice que:

> Para llegar a dar una explicación adecuada del sentido de un símbolo particular, lo primero [...] es examinar el contexto más amplio

[105] Turner, *La selva...*, pp. 21, 30 y 53.
[106] *Ibid.*, p. 55.
[107] *Ibid.*, pp. 9 y 10. En este mismo sentido Turner considera que los símbolos tienen una función cognitiva y una función oréctica. *Ibid.*, pp. 59-60 y 88.
[108] *Ibid.*, pp. 21 y 22.

> del campo de acción del que el mismo ritual es simplemente una fase. Aquí hay que considerar qué tipo de circunstancias dan motivo a la celebración del ritual, si son circunstancias relacionadas con los fenómenos naturales, o con los procesos económicos o tecnológicos, o con las crisis vitales humanas, o con la ruptura de relaciones sociales cruciales.[109]

En relación con lo anterior, Geertz reconoce que los símbolos están inscritos en el análisis social y, por otro lado, los hechos sociales tienen una dimensión simbólica que teóricamente se abstrae de esos hechos como totalidades empíricas. Asimismo, la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas son actos culturales y hechos sociales que, como tales, son públicos y suceptibles de ser observados.[110] En este mismo sentido considero que los símbolos aquí analizados, es decir, aquéllos relacionados con el fuego así como los conceptos que encierran, son hechos sociales en tanto que constituyen representaciones colectivas, pues se dan en la comunidad, son utilizadas por el individuo, por lo general de manera espontánea, y le sirven para orientarse y dar significado a los acontecimientos que vive tanto en el ámbito particular como social.[111]

Los símbolos pueden expresarse a través de una forma narrativa, es decir, por medio de los mitos, o bien, a través de una serie de acciones concatenadas significativas que conforman el rito. Estas dos expresiones contienen en sí mismas elementos simbólicos que, por su facultad sintáctica y aglutinante, expresan ideas y conceptos que rigen y cohesionan a la sociedad. Con base en lo anterior, y para poder interpretar las significaciones que tuvo el fuego en la sociedad mexica, así como los elementos simbólicos relacionados con él, juzgo pertinente

[109] *Ibid.*, p. 50.
[110] Geertz, *La interpretación...*, p. 90. Turner, *La selva...*, p. 39, también plantea que los símbolos se refieren a hechos sociales que tienen una realidad empírica exterior a las psiques de los individuos.
[111] *Ibid.*, pp. 31 y 52.

centrar el análisis en la principal narración mítica en la que el fuego desempeñó un papel importante, también en los ritos en los que su presencia fue destacada. De este modo, fue necesario considerar al elemento mismo y a los objetos que lo representaron en el mito y en los ritos de manera conjunta e interrelacionada para poder determinar cuáles fueron sus significados y las funciones que desempeñó. Asimismo, de acuerdo con Turner y Lévi-Strauss, he tomado en cuenta el sentido posicional del símbolo en mitos y ritos, es decir, cuál fue su localización en ellos, así como su relación con otros objetos y actos simbólicos.[112] Además, incluyo lo que Turner llama sentido operacional del símbolo, esto es, lo que se hace con él,[113] puesto que "hay que atender a la conducta dirigida a cada símbolo, porque esa conducta es un importante componente de su significado total."[114] Punto sustancial del trabajo fue tomar en cuenta la relación que guardó este elemento simbólico con los fenómenos y procesos naturales y sociales, así como su presencia en los momentos cruciales del ciclo de vida del individuo. En este sentido, hay que señalar que los símbolos son producto de un proceso histórico y que, al tener la estructura y propiedades de una entidad dinámica,[115] su significado puede variar según la época o el pueblo donde se observa. Por tanto, como ya se mencionó, es preciso no perder de vista el contexto en el cual se expresa el símbolo, es decir, una sociedad específica en un momento determinado, los mitos y los ritos en los que aparece y su posición dentro de ellos, así como su relación con los acontecimientos naturales, sociales y religiosos.

En primera instancia, es necesario detectar si un objeto, ademán, palabra o hecho constituyen un símbolo. Para ello, hay que tener presente que una de las principales características de los

[112] Véase, por ejemplo, Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 62, para quien el significado de un símbolo se deriva de su posición.

[113] Turner, *La selva...*, p. 56.

[114] *Ibid.*, p. 50.

[115] *Ibid.*, p. 22.

símbolos es su polisemia o multivocidad, es decir, que tienen la capacidad de condensar diversos significados porque pueden poseer diferentes sentidos, muchos de los cuales se refieren a los principales aspectos de la vida social.[116] Esto, de acuerdo con Eliade, se debe a que:

> El mismo símbolo indicaba o evocaba una serie entera de realidades que no son separables y autónomas salvo en una experiencia profana. La multivalencia simbólica de un emblema o de una palabra perteneciente a las lenguas arcaicas nos hace observar continuamente que, para la conciencia que los forjó, el mundo se revelaba como un todo orgánico.[117]

De igual forma, el símbolo es multirreferencial en tanto que abarca significados opuestos, en yuxtaposición o interpenetrados, y a ello se debe que pueda presentar polarización, discrepancia y condensación de sentidos.[118] Así, "la coincidencia de los opuestos, tan abundante y tan simplemente expresada por los símbolos, no se da en ninguna parte en el cosmos, y no es accesible a la experiencia inmediata del hombre ni al pensar discursivo."[119] En este punto es esencial tomar en cuenta el contexto en el que un determinado símbolo aparece, puesto que dependiendo de aquél y de su posición estructural en el mito o en el rito se privilegia uno o varios significados, mientras que otros pasan a un segundo plano. En el caso del rito, el sentido privilegiado del símbolo depende del propósito de la fase en la que aparece.[120]

[116] *Ibid.*, pp. 48, 55, 59 y 119. De acuerdo con este autor: "Unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o en el pensamiento. Esas cualidades o esos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un ancho abanico de fenómenos. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diversos." *Ibid.*, p. 31.

[117] Eliade, *Tratado...*, p. 179.

[118] *Ibid.*, pp. 31, 32-33, 40 y 61.

[119] Eliade, *Imágenes...*, p. 190.

[120] Turner, *La selva...*, pp. 56, 57 y 48.

Por otra parte, algunos símbolos presentan la capacidad de fungir como mediadores entre opuestos. Esta facultad, que establece Lévi-Strauss para los mitos,[121] también la observamos en el caso del simbolismo del fuego, ya que este elemento aparece en momentos liminares en mitos y en ritos. De igual manera, en tanto que es el punto de relación entre estados diferentes, aparece asimismo como solucionador de contradicciones. A este respecto Turner señala que "Todas las contradicciones de la vida humana social, contradicciones entre sociedad e individuo, o entre grupos, se condensan y se unifican en una sola representación, los símbolos dominantes."[122]

En relación con esto y de acuerdo con la propuesta de Turner, estimo necesario analizar y determinar cuándo el fuego era un símbolo dominante, es decir que constituía un elemento estructural; esto es, cuando su contenido de sentido presentaba una consistencia y una constancia en el sistema simbólico por ser precisamente una unidad del mismo y, por esta razón, presentaba la misma significación en mitos y ritos; cuando era un objeto eterno porque no le era aplicable la categoría de tiempo; cuando era un punto de unión entre la estructura cultural y la social y, por último, cuando era un fin en sí mismo.[123] Por otra parte, los símbolos dominantes proporcionan continuidad a la sociedad y constituyen elementos fundamentales de cohesión, puesto que "Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos."[124]

[121] A este respecto véase por ejemplo los siguientes trabajos de Lévi-Strauss: *Mitológicas I...*, "La estructura de los mitos", pp. 229-252. "Estructura y dialéctica", en *Antropología estructural*, Paidós, pp. 253-260. "La estructura y la forma", pp. 113-141. "La gesta de Asdiwal", pp. 142-189. "Cuatro mitos winnebago", en *Antropología estructural*, Siglo XXI, pp. 190-202. "Relaciones de simetría...", pp. 225-241. "Cómo mueren los mitos", pp. 242-253.

[122] Turner, *La selva...*, p. 48.

[123] *Ibid.*, pp. 34, 35, 48 y 50.

[124] *Ibid.*, p. 25.

A lo largo del libro se verá que el fuego cumple con los rasgos que caracterizan a un símbolo dominante y, por tanto, será considerado como tal en los mitos y ritos que analizaré. Por otra parte, es necesario observar que, de acuerdo con las categorías de Turner, el fuego también aparece como un símbolo instrumental, es decir, como elemento variable o como un medio para la consecución de los fines principales del mito o del ritual,[125] esto es, cuando aparece como un mero instrumento y no como motivo central. Éste sería el caso, por ejemplo, de la quema de copal hacia las cuatro direcciones y del sahumerio de las imágenes de los dioses. En este punto hay que hacer notar que, en un momento dado, el fuego puede ser, simultáneamente, símbolo dominante e instrumental, por ejemplo, cuando el fuego aparece en algunos mitos como el principal agente que provoca importantes transformaciones, desde la misma creación del mundo a partir de la transmutación de los dioses hasta las diversas transformaciones que sufre la persona a lo largo de su vida, especialmente en su nacimiento y muerte; igualmente cuando, por su acción, transforma algunos materiales, como la madera en carbón, los alimentos crudos en cocidos y la elaboración de la cal, transmutaciones todas ellas que provocan el paso a otro orden diferente de existencia. Por eso, de acuerdo con Bernardino de Sahagún, al fuego:

> todos le tenían por padre, considerando los efectos que hacía, porque quema, y la llama enciende y abrasa. Estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío, y guisa las viandas para comer, asando y cociendo, y tostando y friendo. El hace la sal y la miel espesa, y el carbón y la cal, y calienta los baños para bañarse, y hace el aceite que se llama úxitl. Con él se calienta la lejía y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevas.[126]

[125] *Ibid.*, pp. 35 y 50.

[126] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, CNCA, 1989 (Cien de México), vol. I, p. 47.

La cita anterior destaca la función transformadora del fuego, facultad que fue determinante para la construcción ideológica de las significaciones atribuidas a este elemento por las antiguas sociedades nahuas.

EL MITO Y EL RITO MODELOS

Con base en los conceptos hasta aquí presentados, podemos afirmar que hubo un mito modelo que dio pauta a otras narraciones que considero derivadas; y, al mismo tiempo, propongo que existió un rito ejemplar que a su vez determinó a otras ceremonias que de alguna manera estuvieron vinculadas con él. El mito y el rito que tomaré como modelos son la creación del Sol en Teotihuacan y la ceremonia del Fuego Nuevo, respectivamente.

El mito y el rito modelos mantenían entre sí una relación dialéctica, ya que el segundo revivía al primero en el momento en que se llevaba a cabo. Es decir, que durante el rito se dramatizaba el mito, y en ese momento se daba una sacralización que permitía reanudar y mantener el contacto con la divinidad. Paralelamente, se legitimaba la existencia del mundo y del ser humano, a la vez que se daba y se reforzaba un control religioso y político por parte del grupo dominante. Aquí resulta pertinente la propuesta de Eliade que se refiere a que los mitos de creación están íntimamente relacionados con el ritual, el cual a su vez los vivifica y actualiza.[127] En este sentido, es importante tomar en cuenta el simbolismo de la ceremonia del Fuego Nuevo que representaba la reactualización del cosmos, así como la irrupción del tiempo mítico de la creación en el mundo humano, pues se rememoraba la inmolación de Nanahuatzin y Tecciztécatl para convertirse en los dos principales astros marcadores de tiempo. De esta manera, el rito hacía vigente el mito de origen que tuvo lugar en el tiempo primigenio. En concordancia con lo anterior, el mundo era renovado periódicamente[128] cada 52 años, momento en que, al revivirse la cosmogonía, se reanudaba el pacto entre los dioses y el ser humano que permitía la continuación de la vida por otro ciclo de la misma duración.

[127] Eliade, *Imágenes*..., p. 78.

a) El mito de la creación por fuego

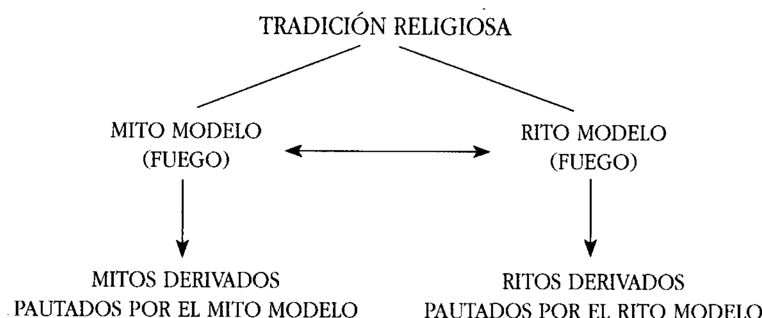
De acuerdo con la religión mexica, la creación del mundo se llevó a cabo a partir de la transformación y, como el fuego era el patrón de las transmutaciones, fue el elemento responsable de las acciones que generaron el origen del mundo tal y como lo conoce el ser humano. Por estar íntimamente asociado a la creación, el fuego estuvo relacionado con todo lo que representaba principio y regeneración y, por consiguiente, estuvo presente en rituales que tuvieron como objetivo propiciar dichas acciones. De tal suerte, fue práctica común que a este elemento deificado le ofrecieran las primicias de las cosechas, del pulque y de los alimentos.

Así, la creación del Sol y de la Luna constituyó el mito modelo que ejemplificó el acto creador a través del fuego. De acuerdo con él, Nanahuatzin y Tecciztécatl se lanzaron a la hoguera para salir como los dos astros más luminosos que surcan el cielo diurno y nocturno respectivamente, y representan "los dos principios opuestos necesarios a la vida: el fuego y el agua, la luz y la oscuridad, el principio vital y la materia."[129] El Sol, por su parte, estrechamente vinculado al fuego, proporciona la luz y el calor necesarios para que los seres puedan vivir sobre la tierra.

Este mito cosmogónico, que expresa el acontecimiento ejemplar de la creación, es el modelo de otras narraciones sagradas.

[128] Eliade, *Mito y realidad*..., p. 38 e *Imágenes*..., p. 96.
[129] Yólotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP/Diana, 1979 (SepSetentas-Diana, 217), p. 16.

Entre ellas están las siguientes: la que refiere el encendido de fuego hecho por Quetzalcóatl y Huitzilopochtli para crear el medio sol que alumbró inicialmente la tierra;[130] el encendido de fuego hecho por Mixcóatl para honrar a los dioses en el año 2 *ácatl*;[131] la transformación de Quetzalcóatl en estrella de la mañana por la acción del fuego;[132] el encendido de fuego por Tata y Nene para asar un pescado después del diluvio, hecho que les costó el haber sido transformados en perros por haber ahumado el cielo.[133] Por otro lado, al mito cosmogónico se ajustan algunos ritos, tanto promovidos por el grupo gobernante mexica como efectuados por el común de la gente en el ámbito familiar, donde el fuego aparece como el elemento central o dominante. Lo arriba expuesto se puede expresar a través del siguiente esquema:



[130] Historia de los mexicanos por su pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1973 (Sepan cuántos, 37), p. 25.

[131] *Ibid.*, p. 33.

[132] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1), p. 11.

[133] Leyenda de los soles", en *ibid.*, p. 120.

b) La ceremonia del Fuego Nuevo como rito ejemplar

Cada 52 años los mexicas llevaban a cabo el rito más sobresaliente, el encendido del Fuego Nuevo. Esta fiesta representaba la renovación del mundo, ya que a través de ella se actualizaba y recreaba el mito cosmogónico, puesto que constituía "un *retorno periódico* al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno."[134] De esta manera, la ceremonia del Fuego Nuevo expresaba, actualizaba y revivía el mito de la creación del mundo que se llevó a cabo a partir de una transformación, misma que fue realizada, en última instancia, por Xiuhtecuhtli, dios de las transmutaciones. Por otro lado esta festividad, además de que permitía el contacto con la divinidad, otorgaba legitimación a la existencia del mundo y del ser humano. Por ello, constituía un rito ejemplar que daba pauta a otros rituales que tenían que ver con los conceptos de principio, transformación y revivificación, según se verá más adelante. Por medio de esta ceremonia, el mundo era renovado periódicamente y se reanudaba el pacto entre los dioses y el ser humano, pues aquéllos permitían a éste vivir otro ciclo de la misma duración. Así los mexicas, al igual que otros pueblos, "destruyen periódicamente el mundo para poder 'rehacerlo' y, por consiguiente, vivir en un universo 'nuevo'..."[135] Por ello, en el momento en que se realizaba el rito, el tiempo mítico de la creación se hacía presente en el mundo humano. Por otro lado, esta festividad tenía importantes implicaciones sociales, políticas e ideológicas, pues involucraba a toda la sociedad, era promovida por el grupo gobernante y respondía a los intereses de éste, ya que ideológicamente reforzaba su lugar preeminente al presentarse como el responsable del mantenimiento del mundo ante los otros sectores sociales.

[134] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993 (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 9.

[135] Eliade, *Imágenes...*, p. 96.

En la fiesta del Fuego Nuevo se realizaba una dramatización del mito pues, en primer lugar, antes de que empezara la ceremonia, toda la población tenía por costumbre destruir todos sus enseres cotidianos como ollas, platos, ropas y joyas. Enseguida, apagaban todos los fuegos y teas de los templos, del palacio y de las casas. Con estas acciones se representaba simbólicamente la oscuridad prevaleciente antes de que los dioses ordenaran el mundo y crearan a la humanidad. Los dioses, encarnados en los sacerdotes ataviados como aquéllos, iban en procesión, junto con un cautivo que sería sacrificado, a la cumbre del cerro Huixachtécatl, monte sagrado que en este rito representaba la cima del mundo y el centro, el lugar de la creación,[136] sitio reservado a las deidades desde donde se dominaba el espacio humano, la tierra o *tlaltícpac*. Por su parte, en la ciudad y sus alrededores, la población esperaba los resultados del designio de los dioses: el fin o la renovación del mundo. En esos momentos se rompía la barrera entre el tiempo profano y el sagrado, el ser humano se hacía contemporáneo de los dioses y presenciaba la cosmogonía. En la cima del monte, que representaba el ámbito superior de las entidades sagradas, se encendía el fuego nuevo barrenando dos palos sobre el pecho del cautivo que sería ofrendado. Con esta acción la oscuridad daba paso a la luz y se hacía presente el hecho mítico de la creación. Por su parte, la oblación del cautivo en lo alto del cerro simbolizaba el sacrificio realizado por los dioses Nanahuatzin y Tecciztécatl que hizo posible la existencia del mundo. Paralelamente, esa inmolación, que consistía en extraerle el corazón a la víctima, liberaba una energía sagrada que propiciaba la reactivación del cosmos para que éste pudiera seguir existiendo, mientras que la sangre del sacrificado alimentaba al fuego apenas producido. Por último, con la lumbre recién obtenida se encendían múltiples teas que eran repartidas por toda la ciudad y en diferentes poblados para alumbrar la nueva era.

[136] Eliade, *El mito...*, p. 21.

La occisión ritual, en general, implicaba por sí misma una transmutación de la persona, puesto que al ser sacralizada se elevaba por encima del plano humano y se transformaba en la misma imagen del dios honrado. Así pues, el sacrificio efectuado en la cima del Huixachtécatl representaba la liberación de la fuerza vital del personaje sacralizado que servía para revitalizar al nuevo ciclo de vida. El encendido del fuego nuevo se efectuaba una vez que aparecía la señal, el paso de las Pléyades por el cenit,[137] que indicaba que los dioses habían permitido al mundo continuar con su existencia y a la humanidad vivir por otro ciclo de 52 años. De acuerdo con Lévi-Strauss, también en este caso el fuego correspondía a la cultura, mientras que su privación, al apagar todas las lumbres, representaba el regreso a lo natural. Por consiguiente, si la ausencia del fuego, que representaba al Sol, se prolongaba indefinidamente, se instauraría en el mundo el dominio de lo crudo y la naturaleza, por eso consideraban que los seres más vulnerables sufrirían una transformación, las mujeres embarazadas pasarían a ser fieras que devorarían a la humanidad, mientras que los niños se convertirían en ratones. Además, la falta indefinida del Sol, simbolizado por el fuego, traería como resultado un mundo oscuro, frío, húmedo y podrido en el que no sería posible la vida, la sociedad y la cultura.[138]

Así, con el rito del Fuego Nuevo se actualizaba la creación del Sol, la cual se llevó a cabo a partir de la transformación de Nanahuatzin a través del fuego, cuya personificación, Xiuhtecuhtli, era el dios de las transmutaciones. En la fiesta, la recreación del mundo se significaba por el cambio que había de la oscuridad a la luz, representada ésta por el fuego producido sobre el pecho del cautivo y que simbolizaba el preludio de la próxima salida del Sol. Enseguida, del fuego original se encen-

[137] Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Franz Tichy [ed.], *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica*, Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982 (Lateinamerika-Studien, 10), p. 130.

[138] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 246, 289 y 328.

dían múltiples teas que iban iluminando paulatinamente los templos, el "palacio" o *tecpan*, las casas de todos los habitantes de México Tenochtitlan y de otras poblaciones dependientes de este importante centro político religioso para alumbrar la nueva era. Con ello, los mexicas se erigían como los productores y dueños del fuego, con la facultad de distribuirlo a los demás pueblos y, por eso los mexicas, en tanto que sus poseedores, justificaban así su poder y dominio.

El fuego, elemento identificado con el Sol y al cual se simbolizaba en esta fiesta, generaba la luz y el calor necesarios para que la humanidad pudiera vivir y reproducirse sobre la tierra. Por eso, en el momento de la ceremonia, el fuego sagrado de la creación irrumpía en el mundo humano actualizándolo y revitalizándolo. Por otro lado, el rito hacía vigente el mito de origen que tuvo lugar en el tiempo primigenio. De esta manera y de acuerdo con la propuesta de Mircea Eliade, el mundo era renovado periódicamente y, en el caso aquí planteado, el mundo era restaurado cada 52 años, momento en que se reanudaba el pacto entre dioses y hombres que permitía a la humanidad vivir por otro ciclo.

Como ya mencionamos, el rito del Fuego Nuevo, que revivía la cosmogonía de la creación del Sol y de la Luna, fue el modelo de otras fiestas que estuvieron asociadas a los conceptos de principio, transformación y revivificación del mundo, y que incluyeron ceremonias dedicadas a favorecer las actividades productivas. Entre estas festividades estaban las que organizaba el grupo dominante y en las que participaba toda la sociedad en los siguientes meses: Tóxcatl y Xócotl Huetzi, que eran festividades relacionadas con el Sol. La ceremonia de *huauhquiltamalcualiztli,* efectuada a la mitad de Izcalli, y la gran fiesta de Izcalli celebrada cada cuatro años; estas dos solemnidades, junto con la de Xócotl Huetzi, estaban asociadas a ciclos temporales. Las de Etzalcualiztli, Huey Tecuílhuitl y Tepeílhuitl estaban dedicadas a los dioses del agua y de los mantenimientos, en ellas observamos una confluencia de los dos elementos opuestos, fuego y agua, porque estaban orientadas a propiciar la agricultura y el adecuado desarrollo de las plantas alimenticias. Teotleco, que festejaba la llegada de los dioses, y Quecholli destinada a honrar al dios de la caza y a propiciar esta actividad. Por otro lado, en los ritos de paso del ciclo de vida del individuo el fuego también estuvo presente como símbolo dominante por lo que, de igual forma, el mito cosmogónico fue el modelo que siguieron. Estas ceremonias fueron: la que se efectuaba con motivo del nacimiento y de la asignación de nombre a la criatura; la fiesta de carácter social que se realizaba cada cuatro años en el mes de Izcalli y que tenía como propósito conjurar el crecimiento y desarrollo de los infantes y de las plantas; la celebración del matrimonio y los ritos funerarios. Asimismo, a este rubro correspondieron los ritos que se referían a la delimitación de espacios, como el rito chichimeca de apropiación de un territorio, la inauguración de una casa, la purificación de la milpa y la fundación de una ciudad, en este caso México Tenochtitlan.

SIGNIFICACIONES DEL FUEGO

El fuego, que constituyó en sí mismo una manifestación de lo sagrado o hierofanía,[139] remite a otros conceptos que formaron parte fundamental del sistema religioso mexica. Para poder determinar cuáles fueron esos conceptos es necesario detectar, en primera instancia, la presencia del fuego en los ritos. Para ello, hay que señalar que existieron diversos objetos que lo representaron y, por consiguiente, fueron símbolos de la deidad. Por tanto, cuando esos objetos[140] estuvieron presentes en los rituales significó que el fuego participó en ellos, así como alguna de las funciones que le fueron propias, intervención que influyó

[139] Eliade, *Tratado*..., p. 21.

[140] Los elementos que simbolizan al fuego serán analizados en el cuarto capítulo y serán considerados en conjunción con aquéllos relacionados con el agua y la tierra.

en la buena consecución de los fenómenos de la naturaleza, en algunas labores productivas y en determinados momentos cruciales de la vida del individuo, por eso, el fuego fue considerado como elemento propiciatorio de determinadas situaciones y actividades. En los mitos y en los ritos en los que el fuego ocupó un lugar central, es decir, donde figuró como símbolo dominante, ya sea mediante la presencia de la lumbre o a través de los objetos que lo representaron, observamos que este elemento desempeñó diversas funciones que lo caracterizaron y que incidieron en el ámbito de lo sagrado, en la naturaleza y en la sociedad.

El fuego tuvo diversas significaciones en la religión nahua, una de ellas fue que representó lo sagrado, pues personificó a Xiuhtecuhtli, dios que a su vez estuvo asociado a Ometéotl, principio dual generador de todo lo que existe, inclusive de los dioses. Además, por identificarse concretamente con el principio masculino del cosmos otra de sus significaciones, en el nivel de lo sagrado, fue la fecundación, acción presente tanto en el mundo natural (animales y plantas) como en el social y cultural (el ser humano). Por tanto, uno de sus principales atributos fue la regeneración del mundo, es decir, de la naturaleza y de la sociedad. Esta renovación tuvo como modelo el acto mítico de la creación, en el cual la acción de la lumbre desempeñó un papel determinante, y debido a que el fuego fue considerado, junto con el agua, como el elemento creador, se le asoció con el concepto de principio. Así, Xiuhtecuhtli aparece como el primer señor del día y el primer señor de la noche en el calendario ritual o *tonalámatl*.[141]

Por ello, el fuego fue considerado como elemento fundador del mundo ya que, por haber realizado su acción transformadora en la era mítica, se constituyó en el responsable de la creación del Sol, de la Luna y de Venus, astros marcadores de tiempo que hicieron posible la vida del ser humano en la tierra. Como los conceptos de creación y recreación estuvieron asociados, puesto que la renovación del mundo era "la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore*,"[142] el fuego fue concebido como el encargado de efectuar la regeneración, la cual era propiciada mediante ritos específicos realizados en momentos determinados. Asimismo se le atribuyeron las funciones de purificación y sacralización de espacios y tiempos, donde se encendía ritualmente el fuego o cuando se quemaba copal para la celebración de un rito. Ejemplo de esto es cuando se realizaba la restauración de la vida social cada 52 años.

Los mexicas ubicaron al fuego en el centro y al dios que lo personificaba lo asociaron al eje del mundo, por lo que esta deidad tuvo la posibilidad de acceder en dirección ascendente hacia el cielo y en sentido descendente hacia el inframundo;[143] por ello, el fuego constituyó para los mexicas un vehículo de comunicación y fungió como mediador entre el mundo humano y el sagrado, entre el hombre y los dioses. Asimismo, por su localización, representó el centro del plano terrestre y del cosmos y, por consiguiente, se le atribuyó la capacidad de dar cohesión al mundo ya que, además, las fuerzas sagradas fluían de las cuatro esquinas hacia el centro y viceversa. De igual manera, el fogón de la casa representó el centro y reunió en torno a él a la familia, por lo que fue considerado como el símbolo aglutinante de la sociedad. Esto se confirma por la gran cantidad de braseros encendidos en los patios de los templos, sitio de reunión de todos los grupos sociales en las ceremonias comunitarias promovidas por el grupo gobernante mexica.[144]

[141] Véase, por ejemplo, el *Códice Borbónico* y el *Tonalámatl de Aubin*. *Códice Borbónico*. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais de Bourbon, ed. facsimilar, descripción, historia y explicación del códice por Francisco del Paso y Troncoso, comentario explicativo de E. T. Hamy, trad. del apéndice de Josefina Oliva de Coll, 3ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1981 (Col. América Nuestra. América Antigua). *Tonalámatl de Aubin*. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (*Manuscrit Mexicaine No. 18-19*), México, Gobierno de Tlaxcala, 1981 (Tlaxcala. Códices y Manuscritos, 1).

[142] Eliade, *Tratado...*, p. 54.

[143] Por eso presenta ciertos atributos que comparte tanto con Ometecuhtli como con Mictlantecuhtli, como es la *xiuhuitzolli* o diadema de turquesa que representa poder.

[144] En el plano político, esto llevó a establecer una asociación del fuego con el poder puesto que, como ya lo ha demostrado Xavier Noguez, Xiuhtecuhtli fue el dios

Por otra parte, la localización espacial del fuego, el centro y las cuatro esquinas de la superficie terrestre, conformó un esquema que también se manifestó en el plano temporal, pues su ubicación correspondió, asimismo, al centro y a los extremos, por lo que lo podemos encontrar tanto al inicio como al final de diversos ciclos temporales, así como en su parte media. Esto nos permite decir que el fuego fue un importante marcador de tiempo, y a ello se debió la acepción de Xiuhtecuhtli como "señor del año". De igual forma y en relación con lo anterior, el fuego representó un elemento que enlazaba diversos ciclos y procesos naturales (de la época de sequía a la de lluvia y viceversa), sociales (los momentos cruciales del ciclo de vida, la terminación del periodo anual, el lapso de crisis social durante el cambio de cada periodo de 52 años) y rituales (marcó diferentes etapas en algunas ceremonias como por ejemplo en Xócotl Huetzi, Quecholli e Izcalli). En este sentido, el fuego estuvo unido al concepto de transformación y, como se encuentra justamente en el instante en que se realizaba el cambio, es decir, cuando se abandonaba la condición anterior pero aún no se asumía la nueva,[145] lo he caracterizado como un elemento liminar, de umbral.

Con base en lo anterior, pretendo mostrar que el culto al fuego formó parte fundamental del sistema religioso mexica y constituyó un corpus simbólico polisémico que se manifiestó de manera esencial en mitos y ritos que dieron significación al mundo. Asimismo, a través del estudio de este subsistema, trataré de exponer las formas dialécticas de articulación que existieron entre el mundo sagrado, la naturaleza y la sociedad pues, como dice Eliade: "No existe símbolo, emblema o eficiencia monovalente o singularizado. 'Todo está ligado', todo se une y constituye un conjunto de estructura cósmica."[146] Para aclarar la conceptualización que elaboró la sociedad mexica en torno al fuego, considero necesario abordar, en primera instancia, la importancia simbólica que tuvo este elemento y, en especial, su caracterización como elemento liminar.

de los *hueitlatoque* mexica, quienes se identificaban plenamente con él. Xavier Noguez, *El hueitlatoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*, México, 1971, 87 pp. (Tesina de licenciatura en Historia, FFyL-UNAM).

[145] Van Gennep, *op. cit.*, p. 21.

a) Importancia simbólica del fuego

El culto al fuego fue de una gran antigüedad ya que formó parte fundamental del sistema religioso de los grupos cazadores, según se aprecia en algunas referencias que proporcionan las fuentes documentales sobre los chichimecas que arribaron al Altiplano Central de México durante el Periodo Posclásico. De esto da cuenta, por ejemplo, el manuscrito llamado "Anales de Cuauhtitlan" cuando describe el rito de apropiación de un territorio, el cual consistía en arrojar flechas hacia las cuatro direcciones y ofrecer el producto de la cacería al fuego.[147] Asimismo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl menciona que el Sol, asociado al fuego, era uno de sus dioses principales pues, de acuerdo con él, los chichimecas: "[...] no tenían ídolos; llaman al sol, padre y a la tierra, madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándola al sol, como sacrificándolo."[148]

El culto a estas dos entidades se generó porque la tierra era la principal proveedora de los animales que servían como alimento, mientras que el fuego fue utilizado para la cocción de la carne y de las plantas recolectadas. En relación con esto, Lévi-Strauss dice que: "Antes de conocer el fuego y la cocción de los alimentos los hombres estaban reducidos a poner la carne encima de una piedra para exponerla a los rayos del

[146] Eliade, *Tratado...*, p. 152.

[147] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 3.

[148] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, IIH-UNAM, 1973, vol. I, p. 289.

sol..."[149] Según Alva Ixtlilxóchitl, los chichimecas ya comían carne asada, sin embargo, la "Histoire du Mechique" afirma que los primeros habitantes de Tetzcuco no utilizaban el fuego y que éste fue descubierto por los popolocas,[150] población proveniente de la Mixteca que participó de la tradición cultural mesoamericana antes que los chichimecas. Lo anterior nos lleva a considerar la afirmación de Lévi-Strauss de que lo cocido es una categoría que se identifica con la cultura, en oposición a lo crudo que se equipara a la naturaleza.[151] Así, de acuerdo con este autor, el fuego y las plantas cultivadas, que son sometidas a un proceso de cocción, corresponden al ámbito de la cultura, mientras que el hombre que solamente practica la cacería y se alimenta de carne, en algunas ocasiones cruda, pertenece al ámbito de la naturaleza.[152] Con base en esto y según la "Histoire du Mechique", los chichimecas recién llegados no conocían el fuego, mientras que los popolocas se encontraban en una situación opuesta, ya que fueron los inventores del mismo. Con esto se expresa, de manera simbólica, el predominio de la naturaleza en los primeros y de la cultura en los segundos, debido a que se trata de una población que participa de la alta cultura mesoamericana. Por tanto, el fuego representa, en este caso, superioridad cultural, al igual que las plantas cultivadas pues, según la misma fuente, los chichimecas llevaron las semillas de Chalco a Tetzcuco para empezar a sembrar.[153] De acuerdo con lo anterior, podemos ver que entre las poblaciones nahuas del Altiplano Central de México se encuentra también lo que Lévi-Strauss dedujo a partir de los mitos del origen del fuego entre los ge y los tupiguaraní esto es, la oposición entre lo crudo, asociado a la naturaleza, y lo cocido, que se equipara a la cultura.

149 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 285.
150 Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, vol. I, p. 289. "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, pp. 91 y 93.
151 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 97, 136, 146 y 328.
152 *Ibid.*, pp. 153, 189 y 171.
153 "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, p. 92.

La transformación de lo crudo (naturaleza) a lo cocido (cultura) tiene como principal agente al fuego el cual, por efectuar dicha transmutación, desempeña, asimismo, la función de mediador entre esos dos opuestos.[154] Lo anterior también se observa en la fabricación de cerámica que es un producto cultural y cocido,[155] así como en la producción del carbón y en el proceso de elaboración de la cal, todos ellos productos culturales ampliamente utilizados por los mexicas y demás pueblos mesoamericanos. No es extraño, entonces, que el fuego sea equiparado con cultura y con conocimientos y, por consiguiente, el fuego cultural domesticado propicia el paso de la naturaleza a la cultura y aglutina significaciones cuya elaboración es social y cultural. Por eso, todo lo cocido se encuentra dentro del ámbito de la cultura.

> El *fuego* afecta a los hombres en todos sentidos: como instrumento necesario para la cocina y otras técnicas; para la comunicación de los dioses a través del sacrificio; asociado al éter, el cielo brillante, domicilio de los dioses y las almas; por su valor destructivo, a veces de modo negativo, otras, como para la purificación, positivo. Los mitos no sólo reflejan su importancia, sino que parecen incluso ejecutar un poco la función que les daba Lévi-Strauss, en este caso, el mediar una contradicción. Existe una tensión evidente entre los usos profanos del fuego (para cocinar y en la manufactura, sobre todo) y su uso sacro como medio del sacrificio, los rituales de purificación, o el castigo divino.[156]

Según lo ha mostrado Lévi-Strauss, en el pensamiento mítico sudamericano existe la concepción de un fuego celeste destructor que incendia la tierra y de otro terrestre que es benéfico y creador.[157] En relación con el primero, los mexicas tenían

154 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 69.
155 *Ibid.*, p. 246.
156 Kirk, *op. cit.*, pp. 204 y 205.
157 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 109, 189, 206, 212 y 287. Respecto al fuego destructor, Kirk, *op. cit.*, p. 170, dice que los fuegos de los bosques tienen un lado natural y salvaje.

una creencia similar, puesto que el mundo, en una de las eras anteriores a la actual, fue destruido por una lluvia de fuego.[158] El fuego benéfico y creador, que según el autor antes mencionado se manifiesta principalmente a través de la cocina, aquí lo consideré en general como terrestre, un fuego domesticado, propiedad del ser humano y símbolo de cultura.[159] A él pertenece el fuego con el que, de manera controlada, se incendian los campos de labor para fertilizarlos y luego proceder a sembrar. Por consiguiente, este fuego corresponde al ámbito cultural, puesto que está íntimamente relacionado con la agricultura.

Como acabo de mencionar, Lévi-Strauss establece que, en un principio, cuando el fuego aún no era controlado por el hombre, éste se limitaba a exponer la carne de los animales cazados a los rayos del Sol colocándola sobre una piedra. Esta época inmemorial se expresa en algunos mitos de los bororo y de los ge, según los cuales en aquellos tiempos remotos el cielo y, por tanto, el astro luminoso estaban más cerca de la tierra. Posteriormente, cuando el hombre fue capaz de producir el fuego por sí mismo y controlarlo, la acción de los rayos solares fue sustituida por la lumbre del hogar, la cual produjo, indudablemente con mucho mejores resultados, el cocimiento de los alimentos.[160] Por eso, según Lévi-Strauss, la cocina marca el tránsito de la naturaleza a la cultura, pues: "por ella y mediante ella la condición humana se define con todos sus atributos, hasta aquellos que —como la mortalidad— podrían parecer de lo más indiscutiblemente naturales."[161] De tal manera, se establece una equiparación o correspondencia entre el Sol y el fuego, entidades que fueron sacralizadas y motivo de veneración. Esta conceptualización también la observamos en los chichimecas del Altiplano Central pues, según las fuentes documentales, estos grupos tenían una especial devoción al fuego, ya que le

[158] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*..., p. 119.
[159] Kirk, *op. cit.*, p. 170.
[160] Lévi-Strauss, *Mitológicas I*..., pp. 285 y 291.
[161] *Ibid.*, p. 166.

ofrecían las primicias de la caza. Asimismo, Mixcóatl, deidad de los cazadores, fue el primero que hizo fuego con dos palos.[162]

De igual modo, el culto al fuego debió de haber existido desde épocas lejanas entre los cazadores recolectores, y, a partir de su uso, que se convirtió en una necesidad para la cocción de los alimentos, el hombre empezó a construir una serie de concepciones en relación con él. Ahora bien, podemos suponer que dichas ideas, que tuvieron su origen en sociedades cazadoras, hubieran experimentado cambios importantes cuando esos grupos se transformaron en agricultores sedentarios al ir dominando cada vez más las técnicas de cultivo. Sería entonces cuando el hombre reelaborara las concepciones en torno a este elemento, al igual que su uso ritual. Por otra parte, también hay que considerar que en el Periodo Posclásico arribaron al Altiplano Central de México varios grupos de cazadores recolectores que, al cabo de algún tiempo, se mezclaron con los grupos sedentarios agrícolas de la región y se incorporaron a la alta cultura mesoamericana. Sin embargo, podemos suponer que no sólo ellos se asimilaron a dicha cultura, sino que también, de manera dialéctica, los cazadores introdujeron nuevos elementos que se integraron a aquélla. Así, por ejemplo, entre los cazadores el fuego estuvo asociado con su principal actividad, valga la redundancia, la cacería, y con los ritos mortuorios. Ambos implican la muerte, pero se trata de una muerte productiva, ya que se mata para alimentar, en el caso de la cacería, al ser humano y en los ritos a los dioses.

Por tanto, el culto al fuego de los cazadores recolectores se fundió con las creencias y prácticas propias de los sedentarios agricultores y, con ello, este elemento fue dotado de nuevas significaciones, pues se le relacionó con las actividades agrícolas y con los fenómenos meteorológicos asociados a éstas. De igual manera, por la gran relevancia que tuvo en la vida del ser humano, se le adjudicaron significados simbólicos ligados a

[162] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía*..., p. 33.

ella, especialmente en los momentos cruciales del ciclo de vida. En el caso de los grupos agricultores, las significaciones del fuego se hacen más complejas y simbólicas, ya que consideran también los ciclos recurrentes de la naturaleza dentro de los cuales se encuentra inscrita la actividad agrícola. La observación del movimiento cíclico de la naturaleza da lugar a la concepción de que la vida desemboca en la muerte, pero ésta encierra en sí misma la vida al producirse el renacimiento de las plantas. Así, de acuerdo con Eliade, uno de los simbolismos de la muerte es "el de la invernación de las simientes que se descomponen en el suelo para hacer posible la aparición de una forma nueva."[163] En estos ciclos recurrentes de la naturaleza también se encuentran la desaparición y reaparición de algunos astros, acontecimientos naturales que han sido interpretados como su muerte y renacimiento, entre ellos están, por ejemplo, el Sol, la Luna, Venus y las Pléyades. Así, "La vegetación por ejemplo implica las ideas de muerte y renacimiento, de luz y de oscuridad (consideradas como zonas cósmicas), de fecundidad y de opulencia..."[164] Dentro de esta concepción, los nahuas asociaron al fuego con la regeneración de la naturaleza, renovación que implica una muerte previa, es decir, el paso por un estado liminar. Además, este mismo elemento surge a partir de una materia muerta, o sea, la madera seca pues, "Para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida."[165]

En relación con los ciclos de la naturaleza que han sido interpretados como muerte y resurgimiento de la naturaleza, hay que tomar en cuenta que en diversos ritos asociados a ellos, el fuego se encuentra ubicado en momentos liminares, es decir, cuando se da un momento de muerte previo a un resurgimiento.

[163] Eliade, *Tratado...*, p. 176.
[164] *Ibid.*, p. 152.
[165] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 153.

Por eso, el fuego fue relacionado con el transcurso del tiempo, ya que, además de su cualidad transformadora, implicaba el cambio de un estado a otro, lo que incluía el paso de un momento al siguiente, por ello lo encontramos, de igual manera, tanto entre el final y el inicio de los ciclos temporales, así como en su parte media. Pero hay que considerar que se trata de un fuego terrestre que, por su ubicación estructural, también desempeña la función simbólica de mediador, ya que aparece como intersección, es decir, como el elemento que propicia el paso de un periodo estacional a otro y, asimismo, posibilita la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre el mundo humano social y el mundo sagrado, entre los seres humanos y los dioses, entre la tierra y el cielo, entre la naturaleza y la sociedad.[166] Por tanto, el fuego en sí mismo constituye una hierofanía, puesto que es expresión de lo sagrado.[167]

El fuego como mediador entre el mundo de los vivos y de los muertos se manifestó, por ejemplo, en la amplia participación que este elemento tuvo en los ritos de exequias, pues los cuerpos de los difuntos, especialmente de los *tlatoque*, eran cremados junto con sus pertenencias. Asimismo, en los ritos mortuorios de los guerreros muertos en batalla, cuyo cuerpo no había sido recuperado, solían quemar sus objetos y también acostumbraban incinerar los enseres de algunas víctimas sacrificadas. De igual manera, el fuego tuvo una participación destacada en las ceremonias comunitarias dedicadas a honrar a los muertos.[168] Por otro lado, el elemento ígneo también fue motivo central en los ritos en que se daba una comunicación entre el mundo social y humano con el sagrado. El ejemplo más sobre-

[166] *Ibid.*, p. 70. Este fuego terrestre mediador Lévi-Strauss lo identifica concretamente con la cocina y la cocción de los alimentos. Kirk, *op. cit.*, p. 210 establece que en los mitos griegos también "El fuego se asocia a las relaciones existentes entre hombres y dioses y sus respectivas valoraciones, o entre mortalidad e inmortalidad."
[167] Eliade, *Tratado...*, p. 21.
[168] Al igual que entre los bororo y los sherenté, Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 206, entre los pueblos nahuas el fuego o el agua, ambos considerados como elementos primordiales, están relacionados con el paso de la vida a la muerte.

saliente de este caso fue la ceremonia del Fuego Nuevo que marcaba el fin de un ciclo y el inicio del siguiente, momento que era significado por el encendido de un fuego nuevo que rememoraba la creación, es decir, el eterno retorno del que habla Eliade, en el cual se daba la abolición del tiempo profano a través de la imitación de modelos ejemplares que reactualizaban los acontecimientos míticos, la cosmogonía y se realizaba una apertura al tiempo sagrado que invadía al profano.[169] "El rito coincide, por la repetición, con su 'arquetipo'; el tiempo profano es abolido. Asistimos, por decirlo así, al mismo acto cumplido *in illo tempore*, en un momento auroral cosmogónico."[170]

El fuego constituyó un mediador entre los hombres y los dioses, ya que muchas de las ofrendas, por ejemplo la sangre del autosacrificio impregnada en espinas de maguey y pajas o rociada en papeles, eran arrojadas a la lumbre que servía como vehículo de comunicación. Asimismo, el copal, el pericón y el tabaco quemados en grandes y pequeños incensarios constituían un importante ofrecimiento a los dioses. Además, el contacto constante entre el ser humano y la divinidad estaba significado por la presencia de grandes fogones en los patios de los templos, así como por la lumbre encendida en los hogares de las casas. Estas lumbreras se mantenían prendidas constantemente, con excepción del tiempo previo a la realización del rito del Fuego Nuevo que significaba el fin de un ciclo. En esos momentos, el mundo corría el riesgo de llegar a su fin, pues sería dominado por el frío y la humedad si no se daba una renovación la cual, en última instancia, estaba supeditada a la voluntad de los dioses. En tiempos normales todos esos fogones ubicados en templos, plazas y casas eran necesarios, puesto que mediaban y evitaban el predominio de un extremo húmedo y frío; pero, también evitaban el extremo opuesto, es decir, una

[169] Eliade, *Imágenes...*, p. 64. Este tema es ampliamente tratado por Eliade en su obra *El mito...*

[170] Eliade, *Tratado...*, p. 54.

fuerte sequía con la cual el mundo sucumbiría quemado por el exorbitante calor. Por eso el fuego, en tanto que "término intermediario",[171] fue el motivo central en la ceremonia de Xócotl Huetzi, en la época de lluvias, y en la fiesta de Izcalli, en el periodo de sequía. En relación con esto, Lévi Strauss dice que:

> Por su presencia el fuego de cocina [el cual considero que por sus características puede ser generalizado al fuego terrestre controlado] evita una disyunción total, une el sol y la tierra y preserva al hombre del *mundo podrido* que le tocaría si el sol desapareciese verdaderamente; pero esta presencia es también interpuesta, lo cual se reduce a decir que aparta el riesgo de una conjunción total, del cual resultaría un *mundo quemado.*[172]

Por tanto, el fuego terrestre desempeñó la función de mediador entre el cielo y la tierra, entre el arriba y el abajo.[173] En relación con ello, es necesario tener presente que el fuego estuvo representado por el *xócotl*, aquel tronco alisado que era el motivo central de la ceremonia realizada en su honor en el mes de Xócotl Huetzi. Este poste, además, constituía la réplica del arquetipo del árbol cósmico del centro, es decir, del *axis mundi* que permitía la comunicación entre los tres sectores verticales del universo, pues, "La instalación y consagración del poste sacrificial [es] un rito del Centro. Asimilado al Árbol del Mundo, el poste se convierte a su vez en eje que une a las tres regiones cósmicas. La comunicación entre el cielo y la tierra se hace posible por la intersección de este pilar."[174]

[171] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 68.

[172] *Ibid.*, p. 289.

[173] *Ibid.*, pp. 293 y 307 y Eliade, *Imágenes...*, pp. 47-49.

[174] *Ibid.*, p. 48.



Figura 1.
Tonatiuh y Mictlantecuhtli con el *xócotl*. *Tonalámatl de Aubin*, lám. 10.

Asimismo este tronco, que era símbolo de los árboles de las cuatro esquinas y del centro, a la vez que comunicaba la tierra con el cielo los mantenía apartados desde los tiempos míticos. Esta separación hizo posible la existencia de un sitio ideal en el que el ser humano pudiera vivir, pues mantenía al Sol lo suficientemente alejado de la tierra para evitar que ésta fuera quemada, ya que "El fuego celeste no debe entrar en conjunción con la tierra, pues de su contacto resultaría un abrasamiento general del cual la sequía constituye el pródromo modesto pero empíricamente verificable."[175]

[175] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 288.

Por otra parte, el fuego también constituyó un puente intermediario entre el ámbito de la naturaleza y el de la cultura, ya que este elemento los unía y los separaba simultáneamente, lo cual, además, permitía el paso del primero al segundo. En relación con esto, encontramos ceremonias, como la apropiación de un territorio, la inauguración de una casa o de un templo, en las que el fuego ocupó un lugar central y cuya función fue la de apartar un espacio de la naturaleza para poder hacerlo habitable al ser humano, es decir, transformar su cualidad de natural a cultural. De acuerdo con van Gennep, esta conversión implica un rito de paso a través del cual se consagra un espacio para poder proceder a su apropiación. Por tanto, estos ritos tienen también un sentido de socialización ya que, por medio de ellos, se separa un espacio del dominio de la naturaleza para hacerlo pertenencia del ser humano. Así, a través de estos ritos se anulan las cualidades contaminantes de un territorio y se levanta el tabú de habitarlo.[176]

Asimismo, el fuego fue un elemento mediador entre la naturaleza y la cultura cuando tenía lugar un parto, pues la mujer y el recién nacido debían quedarse dentro de la casa y junto al fogón los primeros cuatro días. Este periodo equivalía a una etapa liminar o de transición, después de la cual ambos eran reincorporados a la sociedad o mundo cultural mediante el rito del bautismo.[177] Como el fuego estaba presente desde la etapa liminar hasta el momento de la reincorporación a la sociedad, dicho elemento era el que vinculaba el ámbito de la naturaleza con el mundo de la cultura. Esto se debe a que, de acuerdo con Lévi-Strauss, tanto la mujer como el recién nacido pertenecían al mundo de la naturaleza, de lo crudo, por lo que tenían que pasar por una etapa de transición y por un rito que los integrara al mundo social y cultural. En este proceso el fuego fue un elemento definitivo, pues:

[176] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 18, 20, 23-24 y 25.
[177] *Ibid.*, p. 41.

se ponen a "cocer" individuos intensamente entregados a un proceso fisiológico: recién nacido, recién parida, moza púber. La conjunción de un miembro del grupo social con la naturaleza debe ser mediada por la intervención del fuego de cocina, al que normalmente le toca la tarea de mediar la conjunción del producto crudo y el consumidor humano, y por cuya operación, pues, un ser natural es, a la vez, *cocido* y *socializado* [...].[178]

En los casos arriba expuestos podemos apreciar que el fuego aparece como mediador entre la naturaleza y la cultura. Sin embargo, esos ejemplos también constituyen manifestaciones del mito modelo, según el cual Nanahuatzin y Tecciztécatl se transformaron en el Sol y la Luna, respectivamente, por la acción del fuego.[179] Asimismo, esas ceremonias eran repeticiones del rito del Fuego Nuevo que rememoraba la creación y, mediante el cual, el mundo se renovaba periódicamente para que la humanidad pudiera continuar viviendo sobre la tierra. Así, el fuego recién encendido era el símbolo del periodo de 52 años.

El agua, otro elemento primordial necesario para la vida, fue considerada como el principio opuesto al fuego. Al igual que el elemento ígneo, en la cosmovisión mexica el agua presentó también dos modalidades, una creadora y otra destructora.[180] En su primer aspecto se le asoció a la "matriz universal en la que subsisten todas las virtualidades y prosperan todos los gérmenes [de esta manera], es fácil comprender los mitos y las leyendas que hacen derivar de ellas al género humano o a una raza particular."[181] Estas aguas primordiales fueron identificadas con el líquido amniótico en el que se desarrolla el ser humano dentro de

178 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 329.

179 Este acontecimiento mítico desencadenó la creación del mundo mediante la transformación de los dioses en los diversos seres que poblaron el mundo justo en el momento de la primera salida del astro rey. López Austin, *Los mitos...*, pp. 57-60.

180 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 189 y 193, dice que en el pensamiento mítico sudamericano existen dos tipos de agua, una creadora de origen celeste y otra destructora de origen terrestre, pero el valor de cada una puede variar según el mito.

181 Eliade, *Tratado...*, p. 181.

la matriz antes de nacer. De esta manera, el agua estuvo relacionada con el origen. Así, en muchas mitologías es común la referencia a su existencia antes de que los dioses entraran en actividad y sus acciones dieran por resultado la creación del mundo. Sin embargo, el agua también tuvo un aspecto destructor que se manifestó a través de la aniquilación del mundo por un diluvio.[182]

En la cosmovisión de los nahuas prehispánicos el agua y el fuego, a los cuales Lévi-Strauss identificó con la naturaleza y la cultura respectivamente,[183] constituyeron un sistema polar de naturaleza binaria en el que estos dos elementos primordiales eran necesarios para la existencia del mundo en tanto que opuestos y complementarios. Por tanto, ambos tenían que actuar conjuntamente y de manera proporcionada para mantener la existencia del cosmos, ya que el predominio de uno o de otro traería un desastre tal que podría generar la destrucción, pues la demasía de fuego y la carencia de agua traerían por resultado un mundo quemado, mientras que el exceso de agua y la ausencia de fuego (significado éste por el Sol) darían lugar a un mundo podrido.[184] Para evitar estos extremos era necesario mantener un equilibrio, el cual era propiciado a través de una serie de acciones rituales que se llevaban a cabo en el transcurso del año. Así, en las fiestas del ciclo anual observamos, de manera general, que en la época de sequía veneraban a los dioses del agua, mientras que en el periodo de lluvias se efectuaban ceremonias en las que había una importante participación de objetos simbólicos asociados al fuego. De acuerdo con Lévi-Strauss, el equilibrio entre los dos opuestos hacía

182 La creencia de la destrucción del mundo por el agua es común a varias mitologías y aparece también en la tradición mexica. A este respecto véase, por ejemplo, la "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 119.

183 Lévi-Strauss, "Cuatro mitos winnebago", en *Antropología estructural...*, pp. 197-199.

184 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 289. De acuerdo con este autor, el fuego quema mientras que el agua pudre, pero ambos causan cambios en la materia y hedor. *Ibid.*, p. 178. Así, "los olores a quemado y a podrido forman una pareja: son los dos modos de la hediondez." *Ibid.*, p. 179.

posible la vida social y cultural en la que el fuego terrestre (el fuego de cocina para este autor) desempeñaba un papel primordial, pues definía la cultura en oposición a la naturaleza, antagonismo que se manifestaba, por ejemplo, entre las plantas cultivadas y la madera podrida, entre alimento cocido y alimento crudo, entre lo cocido y lo podrido.[185] Con base en esto, Lévi-Strauss propone la existencia de dos ejes, "El eje que une lo crudo y lo cocido es característico de la cultura; el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo, como la putrefacción lo transforma naturalmente."[186]

De lo anterior se desprende la necesidad de una mediación entre los opuestos, la cual era realizada por el fuego cultural, cuyo símbolo era el tronco denominado *xócotl*. De esta manera, el fuego era el mediador entre el cielo y la tierra, entre lo alto y lo bajo, entre el calor y la lluvia, ya que del fuego terrestre surgió el Sol que se elevó al cielo, pero de la parte alta también baja el rayo junto con la lluvia. Por tanto, podemos observar que los antiguos nahuas consideraban indispensable la presencia y participación armónica de los dos elementos opuestos y complementarios en el cosmos. Con relación a esto y como se verá más adelante, en diversos ritos periódicos y del ciclo de vida encontramos la participación del fuego y del agua, los cuales eran representados por medio de diferentes objetos y cuya conjunción simbolizaba la vida de las plantas, de los animales y del ser humano, su posibilidad y propiciación.

b) El fuego como elemento liminar

Muchas de las ceremonias donde el fuego aparece como elemento central y dominante son ritos de paso los cuales, de

[185] *Ibid.*, pp. 154-155, 171, 146 y 289.
[186] *Ibid.*, p. 146.

acuerdo con Victor Turner, "pueden encontrarse en cualquier sociedad, pero tienden a alcanzar su más completa expresión en las sociedades de carácter estable, cíclico y de pequeña escala, en las que los cambios se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas o meteorológicas que a las innovaciones técnicas."[187] Estos ritos, como ya lo mencioné, se basan en la idea de un cambio del "estado" de los participantes[188] y ello se debe a que "La vida de un individuo en cualquier sociedad es una serie de pasos de una edad a otra y de una ocupación a otra. Dondequiera que haya finas distinciones entre grupos de edad o de ocupaciones, la progresión de un grupo a otro está acompañada por actos especiales."[189] De esta forma, los ritos de paso tienen como objetivo capacitar a un individuo o a la sociedad para pasar de una situación determinada a otra. Estos ritos comprenden tres etapas características: la preliminar o de separación de una situación o de un mundo previo; la de transición, liminar o de umbral y la posliminar o de incorporación a una situación o a un mundo nuevo.[190]

De las anteriores categorías me centraré en la que corresponde a la transición o liminar ya que además de ser en ella donde se manifiesta la presencia del fuego en el caso de los nahuas, resulta fundamental, pues en los ritos de paso el énfasis tiende a ponerse en la transición misma y no en los estados particulares entre los que esa transición tiene lugar.[191] Así, el rito liminar se refiere a un momento excepcional y, por tanto, crucial en el cual el sujeto deja de ser lo que era al perder las cualidades que lo definían antes del rito, pero aún no adquiere aquellas que lo caracterizarán una vez terminada la ceremonia, es de-

[187] Turner, *La selva...*, p. 103.
[188] Van Gennep, *op. cit.*, p. 141. Como dice Turner, *La selva...*, p. 103, los ritos o etapas liminares "establecen transiciones entre estados distintos". Este autor define como *estado* una situación estable, fija o recurrente que es reconocida culturalmente. *Ibid.*, pp. 103 y 104.
[189] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 2 y 3. Véase también Turner, *La selva...*, pp. 104 y 105.
[190] *Ibid.*, pp. 3, 10 y 11.
[191] *Ibid.*, p. 106.

cir, todavía no asume el nuevo estado que lo distinguirá a partir de ese rito. De esta manera, la etapa liminar se refiere a un momento de cambio en el que el sujeto queda indefinido al ser separado de su condición anterior, pero todavía no ha sido incorporado a la nueva que le corresponderá, "no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas."[192] Por tanto, la transición de un estado a otro equivale a abandonar la vida anterior y empezar otra, lo cual implica un momento que marca un interregno.[193] Así, esta situación coloca al sujeto en una posición intermedia entre una muerte previa y un renacimiento futuro.

> Quien pasa de uno a otro [estado] se encuentra física y mágico religiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos. Ésta es la situación que he llamado transición, y [...] esta simbólica y espacial área de transición puede encontrarse en una forma más o menos pronunciada en todas las ceremonias que acompañan el paso de una posición social o mágico religiosa a otra.[194]

Turner define el periodo liminar como una especie de "limbo" en el que se observa un empobrecimiento estructural pero, al mismo tiempo, se da un enriquecimiento simbólico, pues en él confluye lo más sagrado y lo más humano, de ahí que los conciba como potencialidad pura ya que, "Lo liminar puede ser tal vez considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación."[195] Asimismo, atribuye a la fase liminar el carácter de salvador, debido a que en ella el individuo busca "trascender los límites de su estatus anterior", pues propicia un cambio ontológico en la persona o en la sociedad que los vive y los capacita para asumir su nuevo estado sin peligro alguno.[196]

[192] *Ibid.*, p. 110.
[193] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 183 y 115.
[194] *Ibid.*, p. 118.
[195] Turner, *La selva...*, p. 107.

En esa especie de vacío del momento liminar, para el caso de los nahuas, se observa que era necesaria la intervención de un agente que propiciara el tránsito de la situación o estado anterior al nuevo. El elemento detectado fue el fuego, aunque esto no descarta la participación del agua en algunas ocasiones, ya sea sola o en conjunción con aquél. En lo que se refiere a los ritos de paso de los mexicas, cabe especificar que las fuentes documentales no proporcionan suficientes datos sobre el rito de paso de la pubertad, tan importante y definitivo en otras sociedades. Sin embargo, ofrecen una rica información para el resto de las ceremonias del ciclo de vida del individuo como el nacimiento, el crecimiento, el matrimonio, la inauguración de una nueva casa y la muerte. En todos ellos se advierte que el fuego era el principal agente que propiciaba la realización del rito de paso, es decir, favorecía el tránsito de un estado determinado a otro diferente, por ello, se encuentra localizado justamente en el periodo liminar o de transición. Cabe mencionar, que de los ritos aludidos anteriormente y en los que el fuego estuvo presente destacaron el nacimiento y la muerte al constituirse como los dos momentos fundamentales de la persona. Ambos implicaban esenciales transmutaciones que traían como consecuencia el comienzo de una nueva existencia, ya sea en la tierra o en el más allá después de la muerte.[197]

Por otra parte, deseo puntualizar que la propuesta teórica de van Gennep sobre las tres etapas de los ritos de paso del ciclo de vida del individuo, se encuentra también en diversas fiestas de carácter social, es decir, en aquéllas que involucraban a diferentes grupos o a toda la sociedad. Por tanto, decidí conveniente aplicar dichas categorías al analisis de esas cere-

[196] Turner, "Mito...", en *Enciclopedia...*, pp. 150, 151 y 153.
[197] El análisis de los ritos del ciclo de vida se encuentran en el último capítulo del libro.

monias, con lo cual obtuve una mejor comprensión de las mismas. En relación con lo anterior, puedo afirmar que existió una asociación entre los ritos del ciclo de vida y los de carácter social. Esto se debe a que en la mentalidad de las sociedades nahuas, y por extensión mesoamericanas, existió una correspondencia del individuo en el proceso de desarrollo a lo largo de su vida, con los ciclos de la naturaleza y de los astros, así como con la influencia de las fuerzas sagradas, a las cuales concibieron en constante interacción con el ser humano y con la totalidad del cosmos. Por tanto, como dice van Gennep, se trató de una concepción cósmica que relacionó las etapas de la existencia humana con las de la vida de las plantas y animales, y asoció a todos ellos con los grandes ritmos del universo.[198] De esta manera, cada uno de los tres conjuntos anteriormente mencionados no estuvo aislado de los demás sino que, por el contrario, todos ellos estuvieron en constante relación dialéctica en la que cada uno influyó en los demás.

> La vida del hombre se asemeja a la naturaleza, en donde ni el individuo ni la sociedad permanece independiente. El mismo universo es gobernado por una periodicidad que tiene repercusiones en la vida humana, con estados y transiciones, movimientos progresivos, y periodos de relativa inactividad. Por lo tanto, deberemos de incluir entre las ceremonias de paso humano aquellos ritos ocasionados por cambios celestiales, tales como los cambios de un mes a otro (ceremonias de luna llena), de una estación a otra (festividades relacionadas con solsticios y equinoccios), y de un año a otro (día de Año Nuevo).[199]

Los ritos de carácter social que se pueden considerar de paso estaban relacionados con el cambio de las estaciones, con los solsticios y equinoccios y, asimismo, estaban asociados

[198] Van Gennep, *op. cit.*, p. 194.
[199] *Ibid.*, pp. 3 y 4.

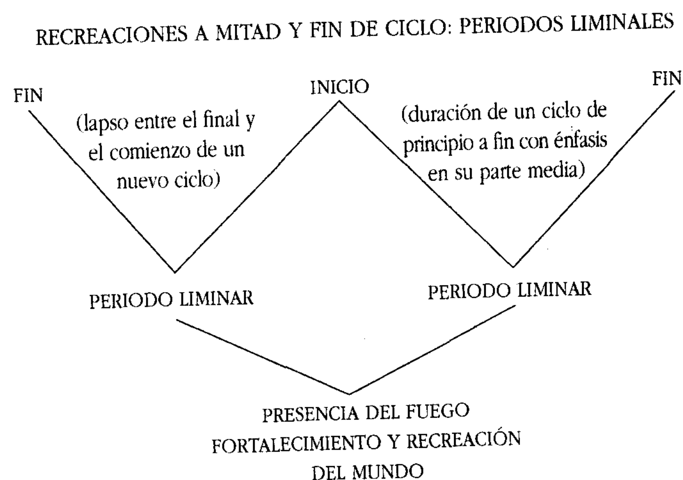
con la idea de muerte y renacimiento.[200] Así, por ejemplo, cuando los campos quedaban en un interregno y dejaban de producir sus frutos se efectuaba la fiesta de la cacería dedicada a Camaxtli, dios protector de esta actividad, que se realizaba en una época en que no era posible la agricultura; por eso, en dicha fiesta también se rendía un importante culto comunitario a los muertos. Por otra parte, los ritos relacionados con la siembra, como Huey Tecuílhuitl y Huey Tozoztli, tenían como propósito terminar con el periodo de inactividad de la tierra y asegurar el renacimiento de la vegetación para propiciar la agricultura. De igual forma, los ritos de paso incluían festividades que tenían que ver con otros periodos temporales, en los cuales los mexicas creían necesaria la revitalización de la naturaleza y de la sociedad. Estos ciclos iban desde la duración del día y de la noche, en cuyos momentos culminantes se hacían ofrendas, hasta el que abarcaba 104 años.

Para los antiguos grupos nahuas, los ritos de paso que involucraban a toda la sociedad y en los que el fuego desempeñaba un papel fundamental eran los siguientes: el rito del Fuego Nuevo cada 52 años que tenía como principal objetivo la renovación del mundo y la revitalización del cosmos, las fiestas anuales celebradas en los meses de Xócotl Huetzi e Izcalli, la ceremonia realizada cada cuatro años, en ese último mes, que establecía un ciclo temporal importante y se relacionaba con la ceremonia del crecimiento de los niños y de las plantas. Todas estas fiestas constituían ritos de paso cuya función fundamental era la de revitalizar al mundo, a la naturaleza y, por consiguiente, al ser humano y a la sociedad, ya que al deteriorarse la fuerza vital del cosmos, ésta debía ser regenerada en diferentes intervalos de tiempo que constituían ciclos de diferente duración. Por ello estas ceremonias, especialmente la del Fuego Nuevo, tomaban la forma de ritos de muerte y renacimiento.

[200] *Ibid.*, pp. 179 y 183.

Además, como ya lo señalé, en todas esas festividades encontramos la presencia del fuego justo en los momentos de transición, es decir, tanto al final de cada uno de los ciclos como en su parte media, instantes que correspondían al umbral o limen. Con base en lo anterior, propongo el siguiente esquema de análisis en el cual podemos observar que los periodos liminares, en donde se encuentra el fuego, eran momentos en los que se llevaba a cabo la recreación del mundo, esto es, entre el inicio y el final de cada ciclo. Por lo tanto, el fuego fue considerado el encargado de la regeneración del mundo para que éste continuara su permanencia, y así perpetuar la existencia del ser humano.

RECREACIONES A MITAD Y FIN DE CICLO: PERIODOS LIMINALES



De este esquema se deriva el que presento a continuación y en el cual se pueden ver los principales ciclos manejados por los mexicas, en donde el fuego aparece tanto al final como a la mitad de cada ciclo.[201]

201 Este último esquema será retomado en el tercer capítulo.

FIESTAS AL FUEGO EN LOS EXTREMOS Y A LA MITAD DE CADA CICLO QUE MARCAN PERIODOS LIMINARES

MES DE IZCALLI

1er. DÍA DEL MES	10º DÍA DEL MES HUAUHQUILTAMALCUALIZTLI	20º DÍA DEL MES
Periodo anual		
IZCALLI	XÓCOTL HUETZI	IZCALLI
Ciclo de 8 años		
ATAMALCUALIZTLI	IZCALLI	ATAMALCUALIZTLI
Ciclo de 104 años		
HUEHUETILIZTLI	FUEGO NUEVO	HUEHUETILIZTLI

Como el fuego se encontraba localizado en los momentos de transición de los ritos de paso que incumbían tanto al individuo como a la sociedad, he considerado al fuego como un elemento liminar y responsable de toda transformación. Asimismo, se observa que en esta clase de ritos el fuego ejercía la función de mediador entre opuestos, pues era el que relacionaba al individuo, a la sociedad y a la naturaleza en su situación previa al rito con las cualidades que resultaban después de la ceremonia. De esta manera, el fuego fue el elemento que proporcionaba una continuidad a los procesos de cambio, en tanto que solucionaba las contradicciones que dicho fenómeno generaba. Por lo tanto, dicho elemento se encontraba en el centro de una temporalidad definida por el rito, a la vez que sacralizaba el momento de indefinición.

CAPÍTULO II
EL DIOS DEL FUEGO

Empleábase Moysés en apacentar las ovejas de su suegro Jethro, sacerdote de Madian; y guiando una vez la grey a lo interior del Desierto, vino hasta el monte de Dios, Horeb. Donde se le apareció el Señor en una llama de fuego que salía de en medio de una zarza; y veía que la zarza estaba ardiendo y no se consumía.

Libro del Éxodo

IMPORTANCIA DEL DIOS DEL FUEGO

El fuego representaba la sacralidad, es decir, la manifestación de la divinidad, principio vivificante y calor que daba vida. Por eso, el fuego ardía permanentemente en los fogones de las casas, de los templos y de los patios. Igualmente, se utilizaba de manera generalizada en los rituales y era objeto de constantes ofrendas en muchas de las actividades cotidianas, que iban desde el ofrecimiento de las primicias de los alimentos hasta las acciones orientadas a propiciar la agricultura y la cacería. Asimismo, el perpetuo fuego sagrado fue símbolo del ciclo de vida de 52 años, por ello los jóvenes, que prestaban sus servicios

en los templos, tenían entre sus obligaciones ir a recoger leña al campo para alimentar las hogueras y velar por turnos para evitar que se apagaran, pues si esto sucedía creían que ocurrirían desgracias y, por tanto, aquél que incurría en esta falta era severamente castigado.

El antiguo culto al fuego perduró más allá de la conquista española y sobrevivió a la acción catequizadora de los misioneros. Esto lo sabemos gracias a Pedro Ponce quien menciona que, todavía en el siglo XVII, en las casas de los indígenas nunca debía faltar la leña para el fuego, pues si éste se apagaba, alguno de los miembros de la familia sufriría alguna fatalidad.[1] De igual forma, este mismo autor y Jacinto de la Serna consignan que cuando los indígenas festejaban a algún santo o a la Virgen, también rendían culto al fuego, pues tanto a las entidades de la religión católica como al elemento ígneo les daban ofrendas de comida y bebida.

> En las fiestas titulares de sus Sanctos é Iglesias acostumbran la noche antes, que offrescen primero á el fuego lo que se á de comer el dia siguiente, y algunos acostumbran en la Iglesia offrescer á el sancto, cuya fiesta celebran á el modo, que offrescer, y celebran á el fuego, ofresciendole comida, y bebida, haziendole la salva á el Sancto á su modo idolatrico, derramando delante del fuego ó de la imagen del Sancto vn poco del pulque, ó del vino; y lo mismo hazen en sus casas delante de la Imagen del Sancto, cuya fiesta celebran.[2]

En el panteón mexica el dios del fuego fue de gran importancia, a pesar de que Bernardino de Sahagún lo mencione en su *Historia general* como uno "de los dioses que son menores

[1] Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, vol. X, pp. 374 y 375.

[2] Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en *ibid.*, p. 69.

en dignidad".[3] Además, su gran complejidad se nota por la diversidad de nombres con los que es designado en las fuentes, aunque los más comunes fueron Xiuhtecuhtli, Ixcozauhqui y Huehuetéotl. Por tanto, considero que para poder acercarnos al significado que tuvo esta deidad para los mexicas, es necesario empezar con el análisis de sus apelativos y proponer la localización que tuvieron sus advocaciones en cada uno de los sectores del cosmos. Cabe especificar que lo anterior me proporcionó una rica información sobre las diferentes funciones que le fueron atribuidas a esta deidad y nos abrieron la posibilidad de poder caracterizarlo en sus diversas facetas (véase cuadro 1).[4]

En el intento de dar una respuesta al por qué de las múltiples denominaciones del dios del fuego tomé en cuenta, en primera instancia, que el panteón mexica estuvo conformado por diferentes dioses, algunos de los cuales fueron venerados por diversos pueblos con los que los mexicas tuvieron contacto, ya sea por su cercanía geográfica, por guerras de conquista o por otro tipo de contactos. De esta manera, el proceso histórico de los mexicas nos muestra que se trató de un pueblo abierto a la aceptación de diversos númenes que fueron incorporados a su sistema religioso. Así, además de una multiplicidad de dioses, nos encontramos también con algunas deidades que tenían varios apelativos y advocaciones. Esto bien pudo ser el resultado de la adopción de númenes de otros grupos y de la fusión de ellos en una sola personificación, razón por la cual le atribuyeron diferentes capacidades. Por mi parte, considero que éste fue el caso de la deidad del fuego, pues el proceso arriba esbozado explicaría y aclararía sus diversos nombres, atributos y funciones. Como dice Alfredo López Austin, se trata de

[3] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, CNCA, 1989 (Cien de México), vol. I, p. 47.

[4] Los cuadros a los que se hace referencia en el texto se pueden consultar en las páginas 407-409.

la fusión de diferentes deidades en una y, en sentido inverso, de la fisión de un dios en varias personificaciones.[5] Por tanto, las distintas denominaciones del dios ígneo muestran tanto su complejidad, como las múltiples relaciones que guardó con la naturaleza y con diversos conceptos cosmológicos. En relación con esto, el autor arriba mencionado señala:

> Es conocida de sobra la importancia de los números como base de los distintos órdenes taxonómicos entre los pueblos mesoamericanos. Los nombres del dios del fuego nos indican que algunas de estas bases servían para el desarrollo de las advocaciones: "nuestro padre unitario", por ejemplo, es uno de los nombres que marcan el punto de partida, la identificación del dios del fuego con la divinidad suprema, "el anciano, la anciana", "madre, padre de los dioses", corresponden a la división polar del cosmos, indicada como división sexual; "señor del conjunto de cuatro" señala la distinción horizontal de los cuadrantes; "señor del conjunto de nueve" marca la segmentación dominada por una advocación que comprende sólo la parte inferior del cosmos, como es el caso de nuestro estudiado Cuecuex; la fundamental división a que se refiere este trabajo, triple, comprende todo el cosmos en sus tres capas principales.[6]

Lo anterior refuerza mi propuesta de que para los mexicas el fuego fue manifestación de la divinidad y a él estuvieron asociadas algunas concepciones nahuas que se relacionaban con la naturaleza, la sociedad y lo sagrado. Por ello, este elemento deificado fue una unidad en mitos y ritos en tanto que constituyó la representación sintética de aspectos medulares de la cultura y de las creencias. Asimismo, fue un símbolo polisémico al condensar distintos significados. De igual forma, el fuego presentó las características que Victor Turner le atribuye a los símbolos dominantes, como por ejemplo, formó una unidad

[5] Alfredo López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda [coords.], *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CNCA, 1996, p. 485.

[6] Alfredo López Austin, "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, IIA-UNAM, 1985, pp. 274-276.

del sistema simbólico pues dentro de éste su contenido de sentido presentó una consistencia y una constancia, es decir que tuvo las mismas significaciones en mitos y ritos, además fue un punto de confluencia entre la sociedad y lo sagrado, por lo que se le consideraba el elemento que dio cohesión al mundo.[7]

De acuerdo con la concepción mexica del cosmos, éste estuvo dividido, en sentido vertical, en tres sectores: el superior conformado por trece divisiones celestes llamado Ilhuícatl, enseguida y en la parte intermedia, estaba el plano terrestre o Tlaltícpac, mientras que en la parte inferior o baja, conocida como Mictlan, se encontraba el inframundo constituido por nueve niveles (véase fig. 2). En la capa más alta del cielo se encontraba Ometéotl, principio dual supremo a quien se le atribuyó la creación de los dioses, en tanto que en el piso más bajo del inframundo residía Mictlantecuhtli, deidad de la muerte. Por otro lado, las diferentes denominaciones del dios del fuego nos permiten localizarlo en estos tres grandes sectores cósmicos,[8] aunque su ubicación principal se encontró en el plano terrestre (véase cuadro 1).

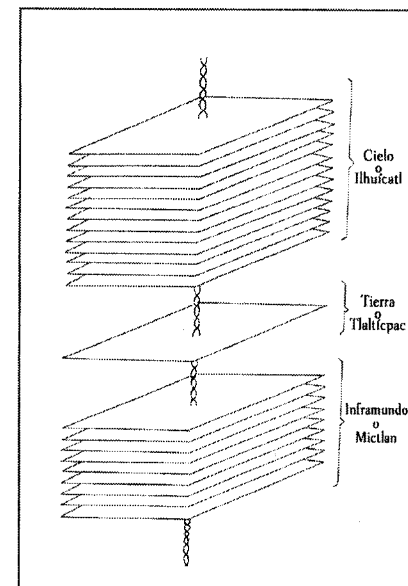


Figura 2. Los tres sectores del cosmos.

[7] Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 21, 34, 35, 43, 48, 50, 55, 59 y 119.

[8] López Austin, "El dios...", en *Anales...*, p. 269.

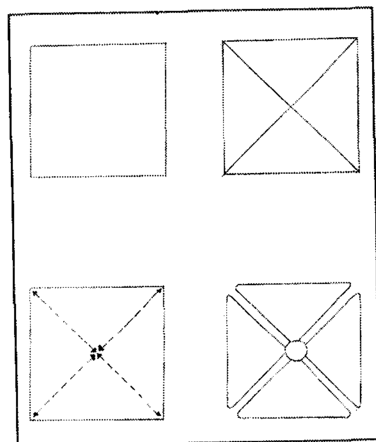


Figura 3. El plano terrestre.

La tierra o Tlaltícpac, lugar de habitación del ser humano, fue concebida bajo la forma de un cuadrado o de una flor de cuatro pétalos unidos en el centro. Los cuatro pétalos representaban las esquinas o direcciones del mundo, mientras que el punto donde se unían correspondía al eje central del cosmos o quinta dirección (arriba-abajo), que comunicaba al cielo, desde su nivel superior, con la tierra y con la capa más baja del inframundo (véanse figs. 3 y 4).

Así, la quinta dirección era el lugar donde confluían las fuerzas sagradas del universo, puesto que constituía el centro del plano terrestre y del cosmos, razón

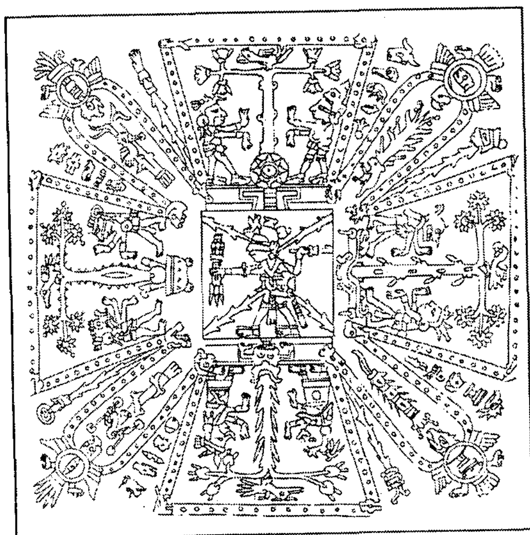


Figura 4. Las cuatro direcciones. *Códice Fejerváry Mayer.*

por la cual le asignaron el nombre de *tlaxicco* u ombligo. Este sitio, que era la habitación del dios del fuego, se representaba por medio de una piedra verde preciosa. Por otra parte, el sector terrestre incluyó también los cuatro cielos bajos, en uno de los cuales viajaba el Sol, emisario del dios ígneo, mientras que la cuarta capa celeste es mencionada como otro lugar donde se localizaba Xiuhtecuhtli, según interpretación de las dos primeras láminas del *Códice Vaticano 3738*.[9]

a) El dios del fuego y el principio creador

El dios del fuego estuvo asociado al principio generador. Dicha relación se puede apreciar por algunos de los nombres asignados a la deidad ígnea. Para establecer los nexos que existieron entre ambos considero necesario referirse, primero, al numen creador conocido con el apelativo de Ometéotl "Dios Dos". Éste fue concebido por los mexicas como un principio dual que se desdoblaba en una manifestación masculina llamada Ometecuhtli "Señor Dos" y en su contraparte femenina u Omecíhuatl "Señora Dos". Ambas deidades también son mencionadas en las fuentes como Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, "Señor y Señora de Nuestra Carne". De acuerdo con la antigua religión nahua, estos dos seres sagrados habitaban en el décimo tercer piso celeste y de ellos se dice que no tuvieron principio,[10] por eso, como expresa Miguel León Portilla: "Sólo Ometéotl —dualidad generadora y sostén universal— está en pie sobre sí mismo."[11]

[9] Según la "Histoire du Mechique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1973 (Sepan cuántos, 37), p. 103, Xiuhtecuhtli se encontraba en el primer cielo.

[10] "Historia de los mexicanos por su pinturas", en *ibid.*, p. 23.

[11] Miguel, León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pról. de Ángel Ma. Garibay K., México, IIH-UNAM, 1979 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10), p. 98.

Por su facultad de fecundar y concebir,[12] Ometecuhtli y Omecíhuatl engendraron a los cuatro primeros dioses: Tlatlauhqui Tezcatlipoca, a quien los habitantes de Huexotzingo y Tlaxcala relacionaron con su dios Camaxtli, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Omitecuhtli, a este último los mexicas lo identificaron con su dios Huitzilopochtli.[13] De estas cuatro deidades destacaron Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, pues ellos fueron los que crearon al mundo. Por tanto, los antiguos nahuas concibieron a la deidad suprema alejada del ser humano, ya que éste no tenía acceso a ella, sólo a los dioses intermedios entre ambos. De ahí la ausencia de un culto específico a Ometéotl el cual, en todo caso, era venerado indirectamente a través de los ritos dedicados a otros dioses.[14]

Xiuhtecuhtli, al igual que Ometéotl, estuvo relacionado con el concepto de "principio" pero, a diferencia de éste, se le rindió un culto específico con acciones rituales bien determinadas, tanto en el ámbito oficial como en el familiar. Dichas ceremonias tuvieron como principal objetivo la constante reactivación de la fuerza transformadora del dios ígneo para que el mundo continuara con su funcionamiento. Los nahuas concebían que su poder regenerador y el numen que lo representaba, es decir Xiuhtecuhtli, residían en la dirección central del mundo, sitio donde se encontraba el principal eje que comunicaba los tres grandes niveles del universo y que, al mismo tiempo, era el punto de unión de las cuatro direcciones extremas del plano terrestre. De esta manera, las fuerzas sagradas que residían en cada uno de estos niveles y rumbos fluían hacia el centro y, asimismo, la fuerza de este último los invadía.

[12] *Ibid.*, p. 174. Esta facultad será traspasada a los seres de la tierra para superar la muerte una vez que ésta se instaura en el mundo.

[13] "Historia de los mexicanos...", en *op. cit.*, p. 23. De acuerdo con León Portilla, *op. cit.*, p. 98, estos cuatro dioses tenían una condición precaria e inestable, pues ninguno de ellos existía por sí mismo.

[14] En relación con la creencia de un Ser Supremo ausente o amalgamado con otras deidades, véase Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985 (Col. Omega), pp. 101-103.

Aunque estoy de acuerdo en que existió una identificación del dios del fuego con el principio creador, considero que no todas sus advocaciones se igualaron a él, sino sólo unas cuantas como se verá enseguida. En primer lugar, se debe establecer la asociación de la deidad ígnea con el principio dual creador porque aquél era llamado igualmente Teteo Innan, Teteo Inta, "madre y padre de los dioses" así, por ejemplo, era invocado en diversos conjuros del siglo XVII, como los que se recitaban para elaborar la cal, para cazar venados y para realizar el sortilegio de las manos.[15] Por tanto, de acuerdo con León Portilla, el dios del fuego: "Es en su función primordial generativa 'madre y padre de los dioses' o sea que es el origen de las fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl."[16]

Además de haber sido considerado "padre y madre de los dioses", lo fue también del género humano, ya que era mencionado como "padre y madre" en el conjuro para curar las enfermedades causadas por el enojo del fuego[17] y, en tanto que entidad protectora, en el conjuro para un buen parto.

> Pues quando alguna muger está de parto, que la esfuerçan, y animan, le dicen: Nochpotzin, ahmo ximotequipacho, ximochicahua ca nican mehuiltitica in nantli in tatli. No te aflijas, hija mia, esfuerçate que aqui está presente el Padre y la Madre. Llaman á el fuego Padre y Madre; y que confie en el, que como tal la esforçara, y acudirá en su trabajo [...].[18]

Por consiguiente el dios del fuego, en su advocación de Teteo Innan, Teteo Inta, fue identificado por los nahuas con el principio dual creador Ometéotl. Por otra parte, hay que mencionar

[15] Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueua España, escrito en México, año de 1629", en *Tratado de las idolatrías...*, vol. XX, pp. 71, 77-78 y 125. También con este apelativo lo menciona Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 332.

[16] León Portilla, *op. cit.*, p. 93.

[17] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 125 y de la Serna, *op. cit.*, p. 62.

[18] *Ibid.*, p. 62.

que la personificación de la deidad ígnea conocida como Xiuhtecuhtli fue asociada tanto al numen ubicado en el décimo tercer cielo, como a Mictlantecuhtli que se encontraba en el noveno piso del inframundo. Esto se debe a que Xiuhtecuhtli era localizado en el centro del plano terrestre o quinta dirección, donde estaba situado el eje del mundo que conectaba los tres sectores verticales del cosmos. Por tanto, disiento con la proposición de que la deidad que estaba tendida en el ombligo del mundo, en el *tlaxicco,* fuera Ometéotl ya que, como acabamos de ver, ese dios estaba alejado del ser humano, en la capa más alta del cielo.[19]

Otra de las formas del dios del fuego que se puede asociar al dios supremo fue la denominada Huehue Ilama, "Anciano Anciana", apelativo que denota a una entidad antigua que conjuntó en sí al principio dual creador del cosmos. De esta manera, Huehue Ilama se refiere a las dos fuerzas sagradas primigenias, pues su personificación es mencionada en las fuentes como dos ancianos, uno masculino y otro femenino, lo cual permite identificar a esta advocación de la deidad ígnea con la pareja creadora Ometecuhtli y Omecíhuatl. Con el nombre de Huehue Ilama el dios del fuego era invocado, por ejemplo, en el conjuro que se recitaba para recuperar el *tonalli* del niño por medio del fuego. De acuerdo con Ruiz de Alarcón, al tiempo que el *tícitl* o médico sahumaba al niño con copal y fuego, emitía la siguiente invocación:

Tla xihualauh yn tihuehue,	Ea ya, ven ançiano y
yn tiyllama;	ançiana (fuego y humo);
tla xoconyamaniliti in cozcatl,	ve a templar la axorca
in quetzalli: quen mochihua?	y esmeralda, que no se que se tiene (por el niño enfermo),
in ye xamaniznequi.	que ya se quiere quebrar y haçer pedazos.[20]

[19] Para León Portilla, *op. cit.*, pp. 163 y 174, Ometéotl era la deidad que estaba tendida en *tlaxicco*, "ombligo de la tierra" y, por tanto, era la que daba cimiento a la superficie terrestre.

[20] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 141.

En relación con esto, hay que tener presente que Ometecuhtli y Omecíhuatl eran identificados con Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, "Señor y Señora de Nuestra Carne" deidades que proveían al ser humano de *tona* o fuerza vital.[21] La asimilación de algunas advocaciones del dios del fuego con el principio creador, implica que se trata de una deidad de gran antigüedad. Además, el que se le represente como un anciano y que los cronistas lo mencionen como el decano de los dioses, puede derivarse del hecho de que, históricamente, el fuego fue uno de los primeros elementos deificados. Por ello, se le denominó Huehuetéotl, "dios viejo", nombre que Sahagún traduce como "dios antiguo". A este respecto, Diego Muñoz Camargo refiere que "Al Fuego llamaban dios de la senectud, porque le pintaban muy viejo y muy antiguo."[22] Debido a su caracterización como anciano, en la época colonial esta deidad fue identificada con San José y San Simeón; así, Pedro Ponce dice que en el siglo XVII se le denominaba también Xoxeptzin y Ximeontzin.[23] En relación con esto Jacinto de la Serna refiere que: "Llamanle otros San Simeon, y otros San Ioseph, porque ordinariamente los pintan viejos; y con estos nombres dissimulan, y conservan el antiguo nombre, con que llaman á el fuego *Huehuentzin* que quiere decir viejo [...]."[24]

De acuerdo con Bernardino de Sahagún, en la fiesta de Teotleco el dios del fuego llegaba un día después que las demás divinidades porque "era viejo y no andaba tanto" como los otros.[25] Su senectud se debe a que su existencia se remonta, en el plano de lo sagrado, a los tiempos inmemoriales en que el Sol aún

[21] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIH-UNAM, 1980, vol. I, pp. 227 y 228.

[22] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala,* ed. de René Acuña, México, IIH-UNAM, 1984 (Etnohistoria, Serie Antropológica, 53), t. I, vol. 4, p. 189.

[23] Ponce, *op. cit.*, p. 372.

[24] De la Serna, *op. cit.*, p. 65.

[25] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 153.

no existía. Aquí hay que recordar que el primer astro en alumbrar la tierra fue un medio sol hecho de fuego y, antes de la creación del quinto Sol, los dioses encendieron una hoguera a la que se arrojó Nanahuatzin para transformarse en el astro más luminoso. Por otra parte, el dios del fuego fue uno de los más antiguos de la religión de los pueblos del Altiplano Central de México, pues lo encontramos representado en esculturas de barro procedentes de Cuicuilco que datan del Periodo Preclásico Superior (700 a.C. al año 0), por tanto, como dice Yólotl González Torres, es la deidad más antigua del panteón mexica.[26] Su imagen corresponde a la de un anciano jorobado, con arrugas en el rostro y desdentado. Su posición característica es la sedente con las piernas cruzadas y las manos sobre las rodillas, en varias ocasiones en puño y palma indistintamente. Sobre la joroba o encima de su cabeza lleva cargando un ara que se le ha dado la función de brasero.[27]

Otro de los nombres asignados al dios del fuego fue el de Tocenta "Nuestro padre unitario". Este apelativo, de igual forma, lo asocia al principio creador que conjunta a la dualidad, es decir, a las dos fuerzas opuestas y complementarias del cosmos en una sola entidad. Por tanto, dicha denominación también nos permite relacionar a la deidad ígnea con el dios creador Ometéotl. Según Pedro Ponce este vocablo, que traduce como "padre de todos", le fue dado a la divinidad aquí referida porque los indígenas hacían todo delante del fuego y, en sus entierros, los acompañaba en forma de candelas encendidas.[28]

En algunas ocasiones el dios del fuego es mencionado en los documentos como Tota, "Nuestro Padre", denominación que hace referencia al principio masculino del cosmos. Aquí cabe mencionar que con este nombre también se designaba

[26] Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/FCE, 1985 (Sección de Obras de Antropología), p. 147.

[27] López Austin, "El dios...", en *Anales...*, pp. 260 y 261.

[28] Ponce, *op. cit.*, p. 372.

al poste venerado en la ceremonia de Xócotl Huetzi. Por otra parte Diego Durán registra que, en la fiesta de Huey Tozoztli, en el patio del templo de Tláloc, los nahuas levantaban cuatro árboles pequeños formando un cuadrado y, en el centro, colocaban otro más alto al que denominaban Tota, que era el principal. De cada uno de los árboles de las esquinas salía una soga que ataban en el árbol de en medio[29] (véase fig. 5).



Figura 5. El árbol Tota en la fiesta de Huey Tozoztli. *Atlas de Durán.*

Esta imagen nos remite al simbolismo del plano de la tierra, con sus cuatro esquinas señaladas por cada uno de los árboles, mientras que la dirección central era indicada por el árbol de

[29] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36 y 37), vol. I, pp. 86 y 87.

mayor altura. Por consiguiente, Tota representaba el árbol cósmico del centro, el eje del mundo que comunicaba los cielos, la tierra y el inframundo. Las sogas atadas en los árboles simbolizaban el fluir de las fuerzas sagradas de las cuatro esquinas o direcciones extremas del mundo hacia el centro y viceversa. Al final de dicha fiesta arrojaban el árbol Tota en el sumidero de Pantitlán. Por tanto, el tronco representaba la parte masculina del cosmos, pues se trataba de un falo sagrado que, al ser clavado en el fondo de la laguna, fecundaba la tierra y propiciaba la fertilidad de la naturaleza. En relación con esto, hay que tener presente que la celebración de Huey Tozoztli era un ritual con un significado fundamentalmente agrícola, como se verá en los capítulos tercero y cuarto de esta obra.

Por otro lado, Jacinto de la Serna menciona que el dios del fuego también era llamado Tetatzin y, sobre esta denominación, dice: "quiere decir Dios Padre, conservando en este nombre el antiguo, conque le llamavan Padre, y Madre, y en cuyas manos nacimos [...]."[30] El hecho de mencionar a la deidad ígnea como "Padre y Madre, en cuyas manos nacimos" implica una asociación de esta divinidad con las entidades creadoras, es decir, con Ometéotl y Tonacatecuhtli. Con este último Xiuhtecuhtli tuvo un nexo especial pues, de acuerdo con la "Leyenda de los soles", ambos dioses fueron quienes determinaron que Nanahuatzin se convirtiera en el Sol y que, como tal, estuvieran a su cargo el cielo y la tierra.[31]

Debido a la importancia que el fuego ha tenido en la vida del ser humano, su culto se remonta a tiempos muy lejanos y, por tanto, fue uno de los elementos de la naturaleza más tempranamente deificados. Así el dios ígneo, por su gran antigüedad y por haber precedido a las otras entidades sagradas, también fue llamado Teyacancatzin Totecuyo "Nuestro señor el venerable que guía a los demás", nombre que Jacinto de la Serna traduce como "el precursor del señor" porque, según él, en todos los rituales iba por delante el fuego.[32] Esta denotación relaciona al dios del fuego con el concepto de "principio", así como con el inicio del mundo y del tiempo, ya que ellos empezaron a funcionar a partir de la transformación de Nanahuatzin en Sol a través de la acción de la lumbre. Asimismo, el fuego precede al astro rey, ya que antes de que éste existiera, el mundo fue alumbrado únicamente por ese elemento. Por eso, Xiuhtecuhtli encabezaba la serie de los nueve señores de la noche y de los trece señores del día en el *tonalámatl* o calendario ritual.[33] En relación con la acción de guiar, a la que hace alusión el nombre de Teyacancatzin Totecuyo, hay que tener en cuenta que uno de los dioses patronos de los comerciantes fue el fuego, al cual ellos le ofrendaban *tlatlacotin* en la fiesta de Xócotl Huetzi y le hacían importantes ceremonias tanto al salir como al regresar de sus empresas por tierras lejanas, para que los llevara y trajera con bien.[34]

b) Xiuhtecuhtli: "señor del fuego" y patrono de las transformaciones

El dios del fuego fue ubicado por los nahuas fundamentalmente en la tierra. En este sector era considerado como marca-

[30] De la Serna, *op. cit.*, p. 65.

[31] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1), p. 121.

[32] De la Serna, *op. cit.*, p. 65.

[33] Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, 2 vols., FCE, 1963, vol. I, p. 91.

[34] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, pp. 544-549 y 555. El término *tlatlacotin* (pl.) o *tlacotli* (s.) fue asignado, entre los mexicas, a las personas que prestaban servicios personales a otro individuo debido a diferentes causas: por deudas de juego, para saldar bienes recibidos en préstamo o por delitos cometidos. Si bajo esta condición el *tlacotli* cometía tres faltas, se le colocaba una collera de madera en señal de que podía ser vendido en el mercado. Estos sujetos, que fueron identificados por los españoles como esclavos, eran comprados por grupos de artesanos y comerciantes para ofrecerlos en sacrificio a sus dioses. Sobre este tema ver Víctor M. Castillo F., *Estructura económica de la sociedad mexica según las fuentes documentales*, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1984 (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 13), pp. 118-123.

dor de tiempo y de ciclos naturales, sociales y rituales, periodos que estaban interrelacionados ya que cada uno de ellos incidía en los demás. A este concepto respondía su principal denominación, es decir Xiuhtecuhtli, nombre con el cual se le designaba comúnmente. El término Xiuhtecuhtli está formado por los vocablos *tecuhtli* "señor" y *xíhuitl*; esta última palabra, al entrar en composición con otra, pierde la *tl* y cambia su forma a *xiuh*. *Xíhuitl*, de acuerdo con Alonso de Molina, significa año, yerba, turquesa y cometa,[35] cada uno de estos sentidos relaciona al dios Xiuhtecuhtli con diferentes aspectos, como se verá más adelante. Sin embargo, como podemos observar, el significado etimológico de *xíhuitl* no incluye directamente el de "fuego", sino de manera indirecta por la acepción de cometa astro que, según la antigua concepción nahua, estaba hecho de lumbre. A pesar de lo anterior, las fuentes documentales caracterizan a Xiuhtecuhtli como "Señor del fuego" y patrono de las transformaciones. Así Sahagún, al describir sus propiedades, dice lo siguiente:

> Y todos le tenían por padre, considerando los efectos que hacía, porque quema, y la llama enciende y abrasa. Estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío, y guisa las viandas para comer, asando y cociendo, y tostando y friendo. El hace la sal y la miel espesa, y el carbón y la cal, y calienta los baños para bañarse, y hace el aceite que se llama úxitl. Con él se calienta la lejía y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevas.[36]

Al concebirlo patrono de las transformaciones, los nahuas relacionaron al dios ígneo con los cambios cíclicos de la naturaleza. Esta asociación nos remite a la creación ya que, según

[35] Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2ª ed., México, Porrúa, 1977, 163 pp. (Biblioteca Porrúa, 44).

[36] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 47.

la concepción mexica, el mundo no surgió de la nada, sino a partir de la conversión de los seres sagrados que vivieron antes de la primera salida del Sol. En esta transmutación de los dioses el fuego desempeñó una función destacada, ya que debido a su acción surgieron los dos principales astros, el Sol y la Luna considerados marcadores de tiempo, a partir del auto-sacrificio por incineración de dos personajes míticos, Nanahuatzin y Tecuciztécatl, quienes se arrojaron al horno divino o *teotexcalli*[37] ubicado en el centro. Con esto quedó establecida la cosmogonía que fue modelo ejemplar de otros mitos y de los rituales relacionados con ella. Por otra parte la primera salida del Sol, astro asociado al fuego, marcó la sustancia y características de cada uno de los seres del cosmos.[38]

En el mundo profano el fuego, por ser patrono de las transmutaciones, destruye para luego propiciar la regeneración. Así, a través del sistema de tumba, roza y quema, el fuego aniquila lo que ya no es utilizable para la agricultura y transforma los residuos para propiciar la revitalización de la tierra para la nueva siembra. Del mismo modo, en el *Códice Mendoza*[39] la conquista de un pueblo es representada por medio

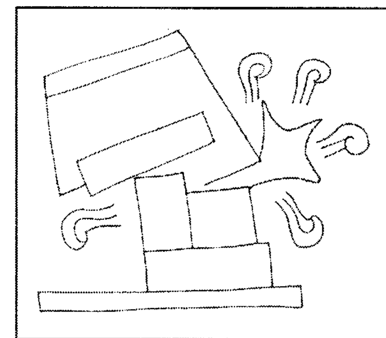


Figura 6. Templo quemado, símbolo de conquista. *Códice Mendoza*.

[37] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 121.

[38] Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 542 pp. (Alianza Estudios. Antropología), pp. 55-74.

[39] *Códice Mendocino* o *Colección de Mendoza*. Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, ed. de José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel Ediciones, 1979. Véase la primera parte que se refiere a las conquistas de los diferentes pueblos realizadas por los *tlatoque* mexicas.

de un templo al que se le ha prendido fuego (véase fig. 6), acto que indica la demolición del orden anterior para la imposición de uno nuevo, en este caso el dominio mexica.

En el siglo XVII, el fuego continuó siendo conceptuado como elemento sagrado, por ello Xiuhtecuhtli, en tanto que "Señor del fuego", fue identificado con el Espíritu Santo quien, según la doctrina cristiana, se posó sobre los apóstoles en forma de llamas.[40]

Ixcozauhqui, "el cara amarilla", o "amarilleado del rostro", fue otro de los nombres con que se designó a la deidad ígnea. Para Eduard Seler era el dios del fogón,[41] y su representación era el *tlecuilli* o joyel escalonado que la misma deidad llevaba a la altura del pecho[42] (véase fig. 7) y que simbolizaba el centro.

De acuerdo con este apelativo, el dios del fuego aparece pintado con el rostro amarillo en varios códices como el *Tonalámatl de Aubin*, el *Magliabecchi*, el *Telleriano-Remensis* y el *Vaticano*. Por tanto, esta designación hace referencia a uno de los colores propios del fuego. Con relación a dicha coloración cabe apuntar que, posiblemente, algunos de los nombres del dios del fuego no sean tales, sino que más bien se refieran a sus atributos o características que se asocian a la apariencia de las llamas de la lumbre. Entre estos apelativos tenemos el de Coztic Tlamacazqui "El sacerdote amarillo", Tzoncoztli "Amarillo de los cabellos" y Tzoncozahuiztica "Están amarilleando sus cabellos", denominaciones con las cuales el dios del fuego era invocado en diversos conjuros.[43]

[40] De la Serna, *op. cit.*, p. 65.

[41] Seler, *Comentarios...*, vol. I, p. 94.

[42] Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1981, p. 72.

[43] Como Coztic Tlamacazqui es mencionado en el conjuro para echar ventosas, bajo el nombre de Tzoncozahuiztica aparece en este último conjuro, así como en el correspondiente para curar el dolor de lomos y era invocado como Tzoncoztli cuando se elaboraba la cal, cuando se realizaba el sortilegio de las manos, para propiciar un buen parto y para curar salpullido y empeines. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 150, 161, 71, 127, 135 y 168.

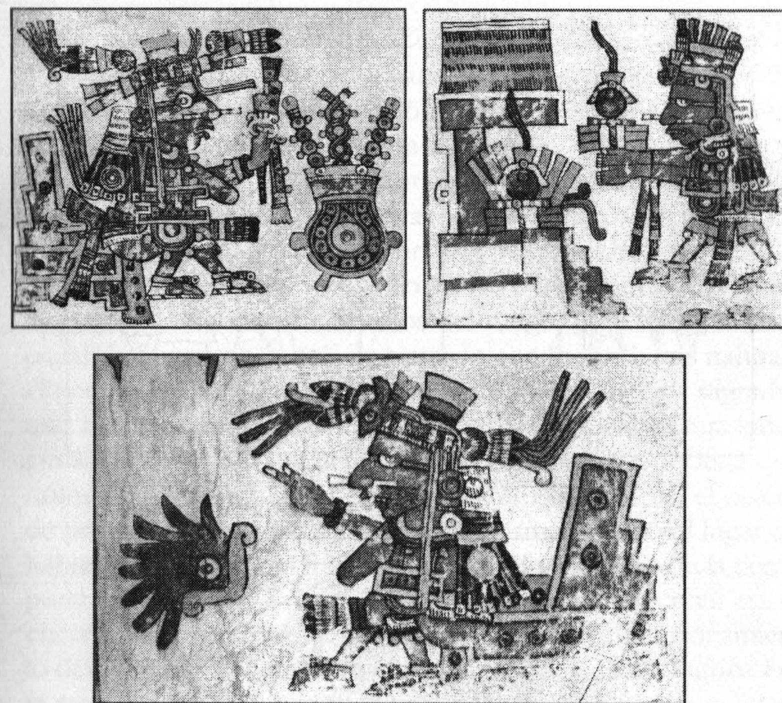
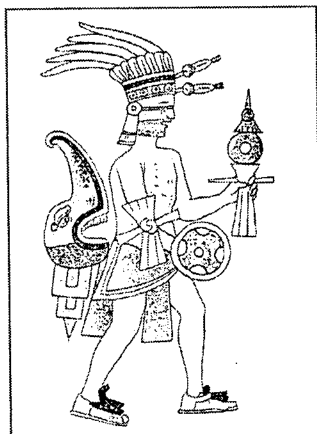


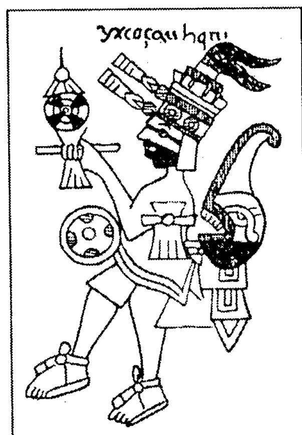
Figura 7. Xiuhtecuhtli. *Códice Borgia*.

Por otra parte, hay que mencionar que también el rojo fue otro de sus colores distintivos, pues con éste aparece en diversas imágenes en los códices *Borgia* y *Borbónico*. En algunas ocasiones ambos colores aparecen juntos en la figura del dios, como en el *Códice Vaticano* en donde el cuerpo de la deidad es rojo al igual que las franjas pintadas sobre el rostro amarillo. Asimismo, en la fiesta de Xócotl Huetzi los que ofrendaban cautivos al fuego llevaban el cuerpo teñido de amarillo y la cara bermeja, esta última igual que los inmolados.[44] Sin embargo, hay que señalar que los dos colores aquí mencionados

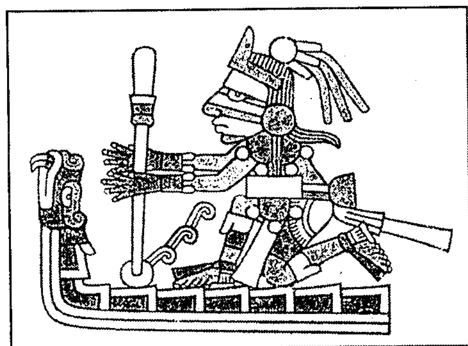
[44] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 143 y 144.



a) Códice Florentino.



b) Códice Matritense del Real Palacio.



c) Códice Laud.

Figura 8. Imágenes de Xiuhtecuhtli.

y su uso conjunto no fueron exclusivos del dios ígneo, ya que también los adjudicaron al Sol, astro asociado al fuego y que Torquemada identifica con Ixcozauhqui.[45]

[45] Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 3ª ed., 7 vols., México, IIH-UNAM, 1975, vol. IV, p. 328.

En diversas ocasiones, los cronistas traducen el vocablo Xiuhtecuhtli como "Señor del año" y por extensión "señor del tiempo".[46] Bajo esta advocación fue el dios de la temporalidad profana que se sucede en la tierra o Tlaltícpac, espacio cósmico donde vive y se desarrolla el ser humano. Como lo ha establecido López Austin, a través del *malinalli* viajaban las fuerzas del Mictlan en dirección ascendente y las del Ilhuícatl en curso descendente y, al encontrarse en el ombligo del mundo, lugar de habitación del dios del fuego, generaban la temporalidad humana.[47] Así, de acuerdo con los antiguos nahuas, el tiempo era medido como la sucesión de las fuerzas sagradas que incidían e influían en el ámbito humano, por tanto, era indispensable llevar una cuenta calendárica precisa para saber a qué númenes debían venerar en el momento exacto con el objeto de propiciar la adecuada marcha del cosmos. Como el lugar de habitación del dios del fuego era el centro u ombligo de la tierra, punto donde confluían las fuerzas sagradas, Xiuhtecuhtli era el encargado de su movimiento, el cual aseguraba el funcionamiento del universo. Por tanto, en última instancia, la deidad ígnea era la responsable de la existencia del mundo y de su continuidad.

Asimismo, como su nombre lo indica, Xiuhtecuhtli era el señor del año, patrono del tiempo y del ciclo anual que incluía los cambios de la naturaleza que se llevaban a cabo en él, por eso los nahuas consideraban que el fuego era el que enlazaba una época con la otra, es decir, el periodo de sequía con el de lluvias. En este sentido, juzgamos pertinente señalar que al dios del fuego se le rendía un culto especial en dos fiestas durante el año, Izcalli que se realizaba al final del mismo, en plena época de sequía y Xócotl Huetzi que correspondía, según Sahagún, al mes de agosto y al tiempo de lluvias. Estas dos fechas estaban asociadas al ciclo agrícola, la primera con el correspondiente de las tierras bajas y la segunda con el de las tierras altas

[46] De la Serna, *op. cit.*, p. 65, lo traduce como "Señor de los años y del tiempo".
[47] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, pp. 66-68.

de montaña. Además, como el fuego estaba relacionado con el Sol, astro que según la cosmovisión mexica surcaba el cielo durante el día y viajaba por el inframundo durante la noche, planteo que el dios ígneo, en tanto "señor del tiempo", también era el patrono de esa unidad temporal, puesto que el día junto con la noche, denotaban una transformación cíclica que hacía posible el movimiento y la vida.

El hecho de que el vocablo *xíhuitl* signifique también hierba,[48] relaciona al dios del fuego con el ciclo anual de la naturaleza, es decir, con el crecimiento y el reverdecer de la vegetación. En este proceso natural está presente el concepto de transformación, acción característica del fuego que incluye, además, la activa participación del Sol en el proceso de desarrollo de las plantas. En relación con lo anterior, Diego Muñoz Camargo dice lo siguiente:

> Tomaron los años nombre de "hoja" o "rama", porque todas las plantas producen cada año una vez: de donde tomó denominación el año llamarse xihuitl, que quiere decir en lengua mexicana, "hoja de yerba" o de árbol o de otra planta. Ansí como, cada año, comienzan las plantas y árboles a p(ro)ducir y a vestirse de nueva hoja, ansí, por esta propia razón, los naturales desta tierra llamaron (a)l año "hoja", que quiere decir xihuitl.[49]

Hernando Alvarado Tezozómoc expresa el mismo concepto, pues dice que el año "de ordinario comenzaba por Marzo, que es cuando reverdecen las plantas con nuevas hojas; por cuya causa llamaron al año xihuitl, que es el nombre de las hojas verdes..."[50] Jacinto de la Serna también le atribuye al

[48] Hermann Beyer lo traduce como "Señor del césped", lo cual no es muy exacto. Hermann Beyer, "El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli. Un ensayo mitológico", en *El México antiguo*, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. X, vol. I, p. 309.

[49] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 216.

[50] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, 3ª ed., México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa, 61), p. 123.

vocablo *xíhuitl* el significado que hace referencia a la asociación entre el reverdecer de las plantas y el ciclo anual:

> estos naturales Mexicanos tenian dos generos de computos en sus años: el primero era natural de vn verano á otro verano, ó por mejor decir de vna primavera á otra, segun la annua revolucion del Sol, y este observavan todas estas naciones barbaras, nobles, y plebeyos, rusticos, y sabios; en cuanto á la agricultura, y el verano nuestro natural comiença por el mes de Febrero, porque en este tiempo comiençan á correr vientos del Sur, y se empieça á calentar la tierra, y á florecer los arboles en esta nueva España, como vemos por experiencia.
>
> Los meses se contavan como los Hebreos de vna Neomenia á otra, esto es, de vna apparicion de la luna á otra, como consta de los mismos nombres del año; pues en Mexicano se llama Xihuitl, que es de la yerba: y assi el año entero se contava desde que començavan á retoñecer arboles, y plantas [...].[51]

Con base en lo anterior, resulta clara la relación existente entre el significado de "hierba"y de "año" que se le atribuía al vocablo *xíhuitl*, y por qué Xiuhtecuhtli era considerado "Señor" de ambos. Por otro lado, las concepciones implicadas en esta palabra estaban asociadas a las correspondientes del término *malinalli*, concepto fundamental en la geografía sagrada de los antiguos nahuas. De acuerdo con López Austin, este elemento estaba conformado por dos bandas helicoidales de naturaleza opuesta y complementaria, a través de las cuales viajaban las fuerzas sagradas del Ilhuícatl y del Mictlan para encontrarse en la tierra o Tlaltícpac y producir el tiempo.[52] Como la principal vía de comunicación entre el cielo y el inframundo se localizaba en el centro, podemos suponer que el *malinalli* se encontraba en este sitio, por lo que representaba el eje cósmico y estaba relacionado con el dios del fuego.

[51] De la Serna, *op. cit.*, p. 134.

[52] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 67 y *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Antropología), p. 20.

c) El fuego en el cielo

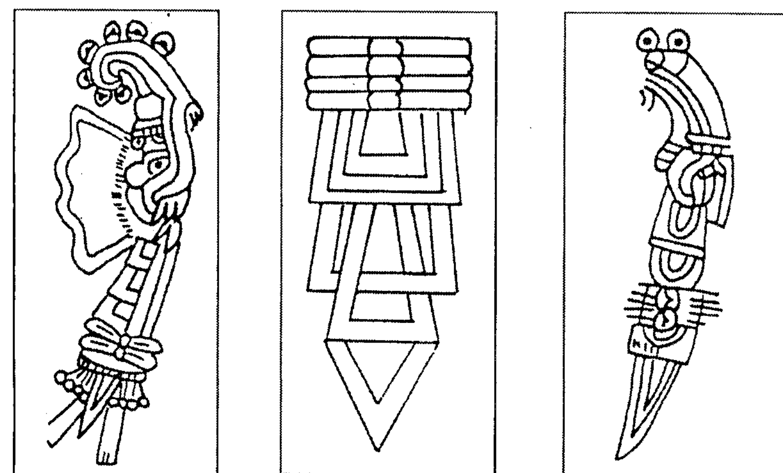
Como mencioné anteriormente, una de las acepciones de *xíhuitl* es turquesa, piedra que se relacionaba con el ámbito celeste, ya que el cielo también era conocido como "el lugar de la turquesa".[53] Este mineral era considerado de gran valor entre los mexicas, por lo que su uso sólo era permitido a los gobernantes. Así pues, el hecho de que Xiuhtecuhtli signifique también "Señor de la turquesa", relaciona al dios del fuego con el sector celeste, concretamente con el cielo diurno, puesto que ese color se le atribuyó al Ilhuícatl. Hermann Beyer traduce el nombre de Xiuhtecuhtli como "señor azul" y dice que representó el día, por ello en los códices adivinatorios como el *Tonalámatl de Aubin* y el *Códice Borbónico* la deidad ígnea aparece como uno de los señores del día.

Existen menciones concretas respecto a la localización del fuego en el cielo; así, por ejemplo, la *Historia de México* dice que en el primer cielo se encontraba Xiuhtecuhtli, dios de los años, mientras que la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" menciona que en la quinta capa celeste había culebras de fuego hechas por el dios ígneo y que de ellas salían los cometas y las señales del cielo.[54] Sahagún describe a la *xiuhcóatl* como una serpiente de fuego, y refiere que con esta arma Huitzilopochtli degolló a Coyolxauhqui y venció a sus hermanos los Centzonhuiznahua.[55] En códices como el *Borbónico* y el *Tonalámatl de Aubin* Xiuhtecuhtli lleva una *xiuhcóatl* en su espalda como elemento distintivo (véase fig. 9). Asimismo, este animal mitológico aparece representado en la Piedra del Sol, en donde dos serpientes de fuego, una con el rostro del Sol y otra con el de Xiuhtecuhtli, bordean la imagen.

[53] López Austin, *Cuerpo*..., vol. I, p. 67.

[54] "Histoire du Mechique", en *Teogonía*..., p. 103. "Historia de los mexicanos...", en *ibid.*, p. 69. López Austin, "El dios...", p. 269, considera que los cuatro cielos bajos pertenecen a la parte intermedia del cosmos.

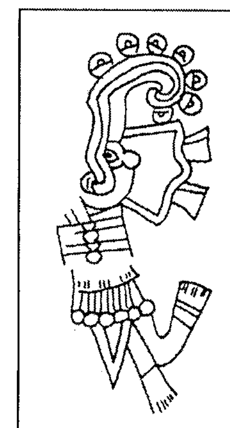
[55] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 203.



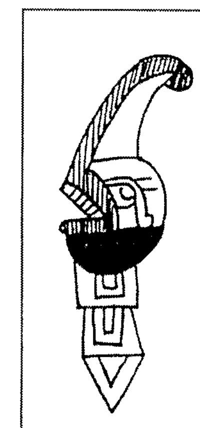
a) Códice Borbónico, lám. 20.

b) Cola de xiuhcóatl esculpida en la capa de un personaje. Museo de Antropología.

c) Tonalámatl de Aubin, lám. 9.



d) Códice Borbónico, lám. 9.



e) Códice Matritense del Real Palacio.

Figura 9. Representaciones de la *xiuhcóatl.*

El fuego fue relacionado con algunos astros como Venus, en su calidad de estrella de la mañana, con el Sol y los cometas, a los que los mexicas concibieron hechos de fuego, pues Molina registra como *xíhuitl* "cometa grande que parece como globo o gran llama". De acuerdo con Muñoz Camargo, los cometas se encendían en la región del fuego por la que corrían de una parte a otra con colas de humo o centellas de fuego; asimismo, asienta que eran considerados como malas señales porque constituían las saetas de las estrellas que mataban a los animales y anunciaban mortandades, guerras, hambres y otras calamidades.[56] Por otra parte, Sahagún refiere que los nahuas llamaban a la cauda de los cometas *citlalin tlamina*, "la estrella tira saeta", la cual era calificada como dañina, pues cuando caía en alguna cosa viva creían que se criaba un gusano que lo invalidaba como comestible; además, debido a los perjuicios que causaba, la gente se resguardaba de noche en sus casas para evitar sus malas influencias.[57]

De igual forma, las fuentes mencionan flechamientos realizados por otros astros como Venus el cual, según los *Anales de Cuauhtitlan*, cuando aparecía como estrella de la mañana en determinados signos disparaba y mostraba enojo con lo que provocaba daños. Así, en el signo 1 *cipactli* flechaba a los viejos y viejas; en 1 *océlotl*, 1 *mázatl*, 1 *xóchitl* y 1 *ollin* a los jóvenes; en 1 *ácatl* y 1 *miquiztli* a los grandes señores; en 1 *quiáhuitl* a la lluvia con lo cual la inhibía y en 1 *atl* provocaba sequía.[58] Debido a ello, en los días de los signos mencionados los individuos se resguardaban en sus casas para evitar que sus rayos los alcanzaran y perjudicaran, ya que el astro venía del lugar

[56] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 190.

[57] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 483.

[58] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*..., p. 11. Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Antropología), p. 249, registra que los bororo y los sherenté de Sudamérica también consideran a Venus con la capacidad de causar daños, incluyendo la muerte.

de los muertos.[59] En relación con esto, González Torres señala que Venus es comúnmente representado "en actitud guerrera, con lanzadardos o lanza en la mano", de ahí su nombre de *totonámetl* " o flecha ardiente".[60]

El Sol fue otro de los astros al que se le atribuyó la cualidad de flechar con sus rayos, por eso, Molina en su *Vocabulario* registra como rayo solar la palabra *tonálmitl* "flecha de *tonalli*" o "flecha caliente". La capacidad que tuvo el Sol para lanzar saetas quedó establecida desde los tiempos de la creación, ya que cuando el astro rey acababa de ser creado exigió el sacrificio de los dioses para iniciar su movimiento. Como Xólotl se resistió, el Sol lo persiguió y sus flechas lo alcanzaron, finalmente, en el agua. Sobre este acontecimiento mítico la "Leyenda de los soles" nos proporciona la siguiente versión:

> [El Sol] se detuvo cuatro días en el cielo; vino a pararse en el (signo) naollin; cuatro días no se movió, estuvo quieto. Dijeron los dioses: "¿Por qué no se mueve?" Enviaron luego a Itztlotli (el gavilán de obsidiana), que fué a hablar y preguntar al Sol. Le habla: "Dicen los dioses: pregúntale por qué no se mueve." Respondió el Sol: "Porque pido su sangre y su reino". Se consultaron los dioses y se enojó Tlahuizcalpanteuhtli, que dijo: "¿Por qué no le flecho? Ojalá no se detuviera." Le disparó y no le acertó. -Ah! ah! le dispara y flecha el Sol a Tlahuizcalpanteuhtli con sus saetas de cañones de plumas rojas, y enseguida le tapó la cara con los nueve cielos juntos.[61]

La victoria del Sol sobre Venus se debe a que los rayos o flechas del primero son más poderosos que los del segundo. Por ello, al aumentar la luminosidad del Sol conforme éste va saliendo por el oriente, la estrella de la mañana va desvaneciéndose hasta perderse de vista. Por lo tanto, el flechamiento

[59] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 483. Yólotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP/Diana, 1979 (SepSetentas-Diana, 217), p. 110.

[60] *Ibid.*, pp. 107 y 103.

[61] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*..., p. 122.

efectuado entre ambos dioses en el tiempo mítico se repetía cada mañana cuando Venus era visible durante el amanecer. De acuerdo con Seler, el fuego, el Sol y Venus fueron concebidos como astros con la capacidad de disparar flechas o rayos, por eso fueron dioses de carácter bélico, es decir, de la guerra y también de la cacería.[62]

El texto náhuatl de la "Leyenda de los soles" se refiere a los rayos solares con el vocablo *cuezalmamazco*, "cañón con plumas rojas" o "cañón con plumas *cuezalin*". Esta última palabra era utilizada para designar las plumas coloradas asociadas al fuego y, asimismo, este nombre o su reverencial Cuezaltzin correspondió a otra de las denominaciones del dios del fuego. Por tanto, las flechas del Sol pueden referirse a la *xiuhcóatl*, elemento distintivo de Xiuhtecuhtli que comparte con el astro rey pues, hay que recordar que la escultura de la Piedra del Sol está bordeada por dos serpientes de fuego. Los rayos solares pudieron haber estado asociados a la flecha que provino del cielo y cayó en una peña, acción fecundante que dio origen a la creación del ser humano pues, según Torquemada, dicha saeta, fue lanzada por el astro rey:

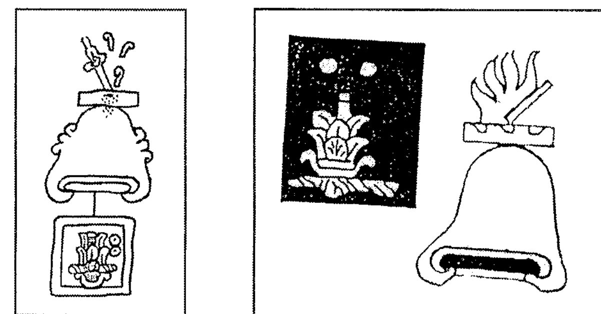
> Y lo que después en pintura mostraron y declararon al sobredicho fray Andrés de Olmos fue, que el primer hombre, de quien ellos procedían, había nacido en tierra de Aculma, que está en término de Tetzcuco dos leguas, y de México cinco, poco más en esta manera: dicen que estando el sol a la hora de las nueve echó una flecha en el dicho término y hizo un hoyo del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los brazos arriba y que después salió de allí la mujer entera.[63]

Por otro lado, también es posible que estas flechas celestes tuvieran nexos con el tizón que cayó del cielo y con el cual

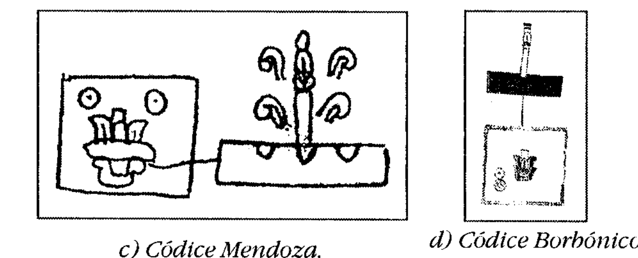
[62] Seler, *Comentarios...*, vol. I, p. 94.

[63] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 124. La "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, p. 91, sólo menciona que la flecha cayó del cielo.

Tezcatlipoca sacó fuego en el año 2 *ácatl*.[64] A este respecto, resulta significativa la forma de representar los encendidos del fuego nuevo, es decir, una caña que cae del cielo y descansa sobre una línea horizontal (véase fig. 10), imagen que podría significar la fecundación de la tierra por un falo que baja del cielo y que indica la regeneración del mundo para que la humanidad pudiera continuar su existencia en la superficie terrestre.



a) Códice Boturini. *b) Códice Aubin.*



c) Códice Mendoza. *d) Códice Borbónico.*

Figura 10. Símbolo del encendido del Fuego Nuevo.

En la cosmovisión nahua el fuego y el Sol guardaron entre sí asociaciones importantes, puesto que ambos compartieron

[64] Según la "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 120, los primeros que produjeron fuego fueron Tata y Nene quienes, por esta acción y por haber ahumado el cielo, fueron transformados en perros. Posteriormente, fue Tezcatlipoca quien hizo fuego con el tizón caído del cielo.

algunos atributos como fue el alumbrar y proporcionar calor y *tona*. De acuerdo con González "*Tona* era la energía vital, el principio vital, la energía y el calor necesarios para que existiera la vida; era una fuerza caliente íntimamente relacionada con el sol: *Tonatiuh*."[65] Según la antigua creencia, el astro proveía esta energía en mayor intensidad que la lumbre. Así, esta misma investigadora establece que "tanto Tonatiuh como Xiuhtecuhtli son dioses productores de calor, aunque uno del cielo y otro de la tierra."[66] En relación con esto, es necesario mencionar que durante los cuatro primeros días después del alumbramiento, la criatura y la madre no podían salir fuera del aposento y, por tanto, no obtenían el *tona* del Sol pero, en su lugar, recibían el del fuego que ardía dentro de la casa. Hermann Beyer identificó al dios solar con Xiuhtecuhtli y López Austin considera que el astro luminoso era el emisario del fuego.[67] Además, los nexos entre estas dos entidades sagradas son visibles porque ambas compartían los mismos colores, el rojo y el amarillo, el nombre de Xipil o Xipilli, "Noble del fuego" y la serpiente ígnea o *xiuhcóatl*. Por otra parte, las plumas coloradas llamadas *cuezalin*, asociadas al dios del fuego, eran parte del atuendo de esta deidad y del correspondiente al dios solar ya que, de acuerdo con Sahagún, a este último "le vestían un plumaje que se llama *cuezaltonaméyutl*...",[68] vocablo que significa rayo de Sol o resplandor de rayo de Sol de plumas rojas.

El mismo Sol es fuego y, con relación a esto, la mitología refiere que antes de que existiera el Sol actual hubo otros. El primero de ellos fue la mitad de un sol de fuego y, por tanto, no generaba el calor y la energía suficientes para que el hombre pudiera vivir en la tierra.[69] Por esta razón, los dioses decidieron crear un Sol completo que proporcionara la fuerza necesaria. Fueron cuatro los dioses que se turnaron para ser Sol, cada uno de ellos sustituyó al anterior en una lucha cósmica que desembocó, cada vez, en una catástrofe hasta que, finalmente, fue creado el Quinto Sol a partir de la transformación de un dios por medio del fuego.[70]

[65] González Torres, "El concepto del tona en el México antiguo", en *Boletín* INAH, Época II, núm. 19, México, INAH, 1976, p. 13.

[66] González Torres, *El culto*..., p. 82. Asimismo, establece que "el sol es la máxima fuente de *tona*, de calor o de energía necesaria para la vida." *Ibid.*, p. 52.

[67] Hermann Beyer, *op. cit.*, pp. 309-312 y López Austin, "El dios...", en *Anales*..., p. 269.

[68] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 236.

Otro elemento que nos permite relacionar al fuego con el astro rey es que ambos compartieron a la mariposa como animal asociado. Este insecto presenta una transformación en su desarrollo, ya que de ser una oruga que se arrastra se convierte en un ser volador. En relación con esto González Torres establece que las representaciones de Tonatiuh llevan sobre la frente una cabecita que unos han identificado como el ave *xiuhtótotl* y otros como mariposa,[71] elemento que es muy semejante al que lleva el dios del fuego en el mismo sitio. Asimismo, esta última investigadora ha identificado al fuego con el Sol porque en las fiestas de Xócotl Huetzi y Teotleco arrojaban víctimas a las llamas en conmemoración del sacrificio de Nanahuatzin y para proporcionar al Sol fuerza y calor.[72]

El fuego también fue relacionado con Quetzalcóatl en su advocación de Venus matutino o Tlahuizcalpantecuhtli, "Se-

[69] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía*..., p. 25. De acuerdo con González Torres, "El sol era fuente de energía —*tona*— que compartía de alguna manera con todos los seres del universo: dioses, hombres y probablemente plantas y animales. González Torres, "El concepto de tona...", en *Boletín* INAH..., p. 14.

[70] Motolinia en sus *Memoriales* sorprendentemente menciona que el Quinto Sol se llamaba Nahui Ácatl, nombre calendárico del dios del fuego, lo cual lo relacionaría con dicho astro. Sin embargo, esta información resulta dudosa, ya que es la única referencia en contraposición a todas las demás que mencionan al Sol actual con el nombre de Nahui Ollin. Motolinia, o Toribio de Benavente, *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 389.

[71] Sea uno u otro, ambos animales estuvieron asociados a Xiuhtecuhtli. A este respecto véase González Torres, *El culto*..., pp. 53, 54 y 60.

[72] *Ibid.*, p. 75.

ñor del lugar de la casa de la aurora", ya que bajo esa denominación el fuego era invocado en el conjuro del sortilegio de las manos que registra Ruiz de Alarcón:

Tla xihualhuia, nota	Ven acá mi Padre
nahui acatl	las quatro cañas
milintica,	que echan llamas (el fuego),
tzoncoztli,	el de los cabellos rubios,
tlahuizcalpan tecutli	Principe de la aurora
	(porque al amanecer todos
	proveen de fuego).[73]



Figura 11. Xiuhtecuhtli y Tlahuizcalpantecuhtli.
Tonalámatl de Aubin, lám. 9.

Asimismo, cuando Quetzalcóatl se incineró en una hoguera su corazón se transformó en la estrella de la mañana. De esta manera, tanto Quetzalcóatl como Nanahuatzin se convirtieron

[73] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 127. El sortilegio con las manos arriba aludido consistía en lo siguiente: el médico o *tícitl* recorría con la palma de su mano el antebrazo del enfermo desde el codo a los dedos de la mano al tiempo que decía el conjuro.

en astros luminosos por medio de la acción purificadora del fuego. Por tanto, la narración de la transmutación de Quetzalcóatl constituyó una repetición de la cosmogonía de la creación del Sol, la cual sirvió de modelo para la generación de otros mitos. Como lo hace notar González Torres, ambos personajes fueron seres enfermos, pues Quetzalcóatl "estaba lleno de verrugas, con las cuencas hundidas y la cara hinchada",[74] mientras que Nanahuatzin tenía el cuerpo lleno de pústulas, por consiguiente, en estos dos casos se encuentra lo que establece Claude Lévi-Strauss respecto a que:

> los mitos confieren a menudo a los mutilados y a los enfermos una significación positiva: encarnan modos de la mediación. Imaginamos las privaciones y la enfermedad como privaciones de ser, y por tanto como un mal. Pero si la muerte es tan real como la vida y si por consiguiente no existe más que el ser, todas las condiciones, aun patológicas, son positivas a su manera. El "menos-ser" tiene el derecho de ocupar un lugar cabal en el sistema puesto que es la única forma concebible del tránsito entre dos estados "plenos".[75]

Por otro lado, la relación entre Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli también la observamos porque ambos presidían la novena trecena del calendario ritual según el *Tonalámatl de Aubin* y el *Códice Borbónico* (véanse figs. 11 y 12); asimismo, como se verá en el tercer capítulo, existió una coincidencia entre las conjunciones de Venus y los ciclos de 52 y 104 años, periodos en los que los mexicas rendían un culto importante al dios ígneo, pues celebraban la fiesta del Fuego Nuevo.

[74] González Torres, *El culto...*, p. 112. De acuerdo con Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 248, un mito sherenté sobre el planeta Venus describe a éste bajo una forma humana, pero con el cuerpo cubierto de úlceras.

[75] *Ibid.*, p. 59.

d) El fuego en la tierra

Como ya lo ha señalado Seler, el dios del fuego fue considerado por los nahuas como el señor de la superficie de la tierra y le asignaron su morada en el ombligo de la misma, por lo que este espacio cósmico fue el que le correspondió principalmente. En las fuentes se hace referencia significativa de la presencia del fuego en la superficie terrestre, y esta localización también se manifiesta a través de diversos nombres que ostenta el dios ígneo y que aluden a ese ámbito del cosmos. La principal advocación del fuego en la tierra fue la de Xiuhtecuhtli en tanto que "señor del tiempo y de la hierba", puesto que la raíz *xíhuitl* posee ambas acepciones.

El fuego terrestre de los nahuas se puede comparar con el que Lévi-Strauss llamó "fuego de cocina", puesto que ambos tuvieron significados similares. De esta manera, el fuego terrestre fue el mediador entre la posibilidad de un mundo podrido y un mundo quemado y, en consecuencia, fue el encargado de mantener el equilibrio entre ambos ya que al evitar uno u otro extremo hacía posible la conservación del mundo y de la vida. Por tanto, fue el mediador entre las fuerzas calientes secas del cielo y las frías húmedas del inframundo. También fue el intermediario entre lo sagrado y lo humano, entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y la cultura, por lo que constituyó un fuego benigno y creador.[76] Así, como dice G. S. Kirk: "El fuego se asocia a las relaciones existentes entre hombres y dioses y sus respectivas valoraciones, o entre mortalidad e inmortalidad."[77]

El nombre calendárico del dios del fuego fue Nahui Ácatl, "Cuatro Caña". Con este apelativo la deidad generalmente era invocada en los conjuros que registraron Hernando Ruiz de

[76] *Ibid.*, pp. 70, 289, 291, 307 y 328.

[77] G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. de Teófilo de Loyola, Barcelona, Paidós, 1990 (Paidós Básica, 24), p. 210.

Alarcón y Jacinto de la Serna en el siglo XVII. Por otra parte, Sahagún consigna que, en el calendario ritual, *nahui ácatl* era la cuarta casa del signo *ce itzcuintli* en la cual dominaba el dios ígneo.[78] Según este último cronista, en esa fecha era cuando los mexicas realizaban la elección de los señores y jueces para que su mandato fuera próspero;[79] de igual forma, en ella sentenciaban a los criminales y liberaban a los que estaban presos injustamente, así como a los *tlatlacotin* que no les correspondía esa situación. Por ello, como ya lo han hecho notar Eduard Seler y Xavier Noguez, Xiuhtecuhtli portaba la *xihuitzolli* o diadema triangular de turquesa en tanto que era el juez de las causas justas. De igual manera, el *tlatoani* usaba ese mismo atributo ya que, al identificarse con la deidad ígnea, "padre y madre de los dioses", tenía la capacidad de gobernar e impartir justicia. Así, el *Huey tlatoani* era el representante de Xiuhtecuhtli pues ambos personificaban el máximo poder, aquél sobre los hombres y éste sobre los dioses.[80]

El perro o *itzcuintli* fue el animal relacionado con el fuego, su *alter ego* pues, según Seler, lo simbolizaba.[81] Por eso, uno de los elementos característicos del atuendo del dios ígneo fue el joyel en forma de cánido color turquesa llamado *xolocózcatl*. Dicho objeto aparece representado en la lámina 9 del *Códice Borbónico* debajo de la imagen de Xiuhtecuhtli, donde este dios figura junto a Tlahuizcalpantecuhtli (véase fig. 12); asimismo, lo encontramos en la lámina 10 del mismo códice pero, en esta ocasión, asociado a Tonatiuh y Mictlantecuhtli (véase fig. 13).

[78] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 261. Según el *Códice Telleriano-Remensis*, México, SHCP, folio 23 v., en el día *yei itzcuintl*, "tres perro", se hacía fiesta al dios del fuego. Por su parte, Seler, *Comentarios...*, vol. I, p. 98, sugiere la posibilidad de que ése sea otro de los nombres del dios del fuego.

[79] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 261 y 262.

[80] Para la identificación de los *Huey tlatoque* y el *Huey tlatocáyotl* con el dios del fuego, véase Xavier Noguez, *El hueitlatoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*, México, 1971 (Tesina de licenciatura en Historia, FFyL-UNAM), en especial pp. 10, 38, 59 y 60.

[81] Seler, *Comentarios...*, vol. I, p. 98.

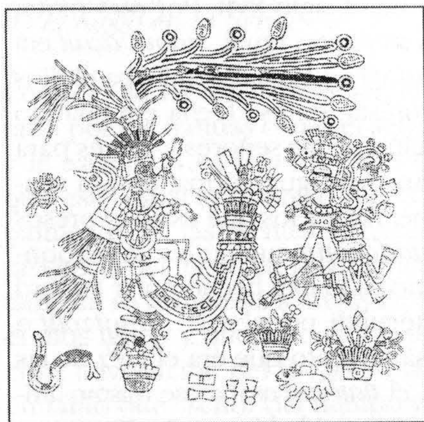


Figura 12. Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli. *Códice Borbónico,* lám. 9.

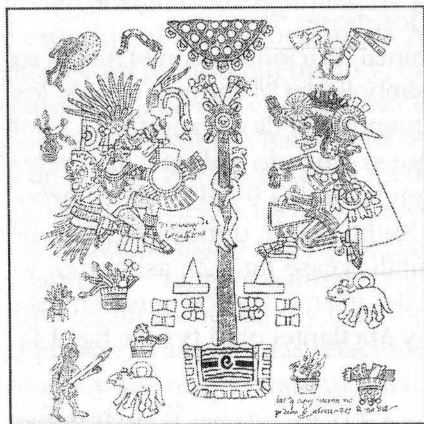


Figura 13. Tonatiuh y Mictlantecuhtli con el *xócotl. Códice Borbónico,* lám. 10.

Por otra parte, ese mismo atributo era usado por el *Huey tlatoani,* quien se identificaba con Xiuhtecuhtli, en el baile llamado *netecuitotilo* que se realizaba en la fiesta de Izcalli cada cuatro años.[82] La relación del perro con Xiuhtecuhtli se debe a que ambos eran personajes liminares, de umbral, puesto que los dos eran mediadores entre la vida y la muerte, el fuego por su facultad transformadora y el cánido porque ayudaba al difunto a cruzar el río Chicunahuapa[83] en su travesía hacia el piso más bajo del inframundo. La asociación entre ambos personajes quedó establecida desde el principio de los tiempos, pues la *Historia de México* refiere que la humanidad que vivió durante el segundo Sol llamado Chalchiuhtonatiuh fue destruida por fuego del cielo y los sobrevivientes se transformaron en perros, mariposas

[82] Noguez, *op. cit.*, p. 43 y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 175.
[83] *Ibid.*, p. 221.

y pavos.[84] Por otro lado, la "Leyenda de los soles" narra que Tata y Nene, después del diluvio, sacaron fuego con unos palos y ahumaron el cielo. Por no haber contado con la autorización de los dioses, Tezcatlipoca castigó a estos dos personajes colocándoles a cada uno su propia cabeza en la parte trasera, con lo que quedaron transformados en cánidos.[85] La relación entre este cuadrúpedo y el fuego también la observamos en dos cuentos recopilados por Konrad T. Preuss en la Sierra Madre Occidental. En ellos se narra cómo el único hombre sobreviviente al diluvio quemó la piel de su perra para que ésta quedara convertida en mujer.[86]

Por otro lado Nahui Ácatl, nombre calendárico del dios del fuego, está relacionado con la lámina 34 del *Códice Borbónico* que se refiere a la celebración del Fuego Nuevo (véase fig. 14).

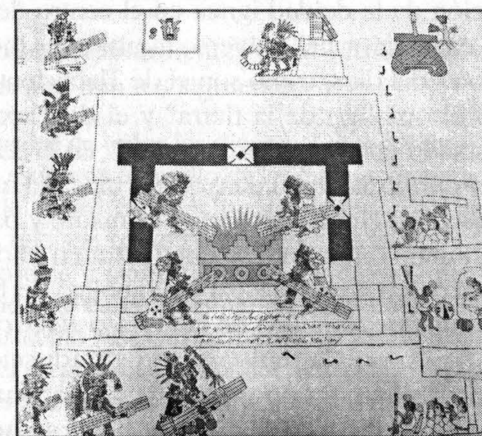


Figura 14. Fiesta del Fuego Nuevo. *Códice Borbónico,* lám. 34.

[84] "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, pp. 103 y 104. La "Historia de los mexicanos...", en *ibid.*, p. 31, refiere que la lluvia de fuego destruyó a la humanidad cuando fue sol Tlalocatecuhtli y la "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 119, menciona que este Sol se llamó *nahui quiyahuitl.*
[85] *Ibid.*, p. 120.
[86] Konrad T. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental,* trad. de Mariana Frenk-Westheim, ed. e introd. de Elsa Ziehm, México, INI, 1982, pp. 133-143.

En el centro de dicha pictografía aparece el templo de Xiuhtecuhtli y, en las esquinas, cuatro sacerdotes cargan una gavilla de cañas, cada una de las cuales significa el transcurso de 52 años. Esta imagen también expresa las cinco direcciones del mundo, los extremos simbolizados por los cuatro sacerdotes y el centro, principal dirección del cosmos, por el templo de Tzonmolco, adoratorio del dios ígneo a donde era llevado el fuego recién encendido en el cerro Huixachtécatl. Asimismo, esta representación alude a la conjunción del tiempo y del espacio, coordenadas en las que vive el ser humano y cuyo punto de unión es el centro, lugar de habitación del dios del fuego que, en este caso, está ocupado por el templo mexica de Tzonmolco. Con ello, el códice ubica a México Tenochtitlan en el punto central del cosmos, con lo cual exalta su importancia político religiosa.

La localización de la deidad ígnea en el centro del plano terrestre y, por extensión, del universo también es indicada por algunos nombres del dios, como son el de Tlalxictentica "El que está llenando el ombligo de la tierra" y el de Tlaxicco Onoc "el que está echado en el ombligo o centro". En el texto náhuatl del *Códice Florentino* Sahagún dice que el dios del fuego, Xiuhtecuhtli, el dios viejo, Huehuetéotl, que es madre y padre de los dioses, Teteo innan Teteo inta, se encuentra en el ombligo de la tierra o *tlalxicco*, en *tlexicco*, lugar del ombligo del fuego y está tendido en el lugar del ombligo de la tierra o *tlalxicco onoc*. A continuación se expone la transcripción y traducción del *Códice Florentino* hecha por López Austin en su artículo "El dios enmascarado del fuego" donde aparece la información arriba referida:

> in teteu innan, in teteu inta, in veveteutl, in tlalxicco maquitoc, in xiuhtetzzqualco monoltitoc, in xiuhtototica mjxtzatzacujlitica [...] (*Códice Florentino*, Libro VI: 14 r)
>
> la madre de los dioses, el padre de los dioses, el dios viejo que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con pájaros de turquesa (*cotinga amabilis*) [...]

La versión de Sahagún páginas más adelante del mismo Libro VI del *Códice Florentino* es la siguiente:

> in teteu inna, in teteu inta, in veue teutl, in tlexicco, in xiuhtetzaqualco maquitoc, in xiuhtecuhtli. (*Códice Florentino*, Libro VI: 34 r)
>
> la madre de los dioses, el padre de los dioses, el dios viejo que permanece metido en el lugar del ombligo del fuego, en el lugar del encierro de piedras de turquesa, Xiuhtecuhtli.
>
> in teteu inna, in teteu inta in tlalxicco onoc, in xiuhtetzaqualco maquitoc, in xiuhtotoatica mjxtzatzacujlitica in veve teutl inaia mjtlan in xiuhtecutli. (*Códice Florentino*, Libro VI: 71v-72r)
>
> la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra, que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con agua de pájaros de turquesa (*Cotinga amabilis*), el dios anciano, Ayamictlan, Xiuhtecuhtli.[87]

Los textos correspondientes en la *Historia general* del cronista franciscano son los siguientes:

> padre y madre de todos los dioses, el dios antiguo, que es el dios del fuego, que está enmedio de las flores y enmedio del alberque cercado de cuatro paredes, y está cubierto con plumas resplandecientes que son como las alamenas [*sic*],[88]
>
> antiguo dios y padre de todos los dioses, que es el dios del fuego, que está en el alberque de agua entre almenas, cercado de piedras como rosas, el cual se llama Xiuhtecuhtli.[89]
>
> dios del fuego, que es el padre de todos los dioses, que reside en el alberque del agua, y reside entre las flores, que son las paredes almenadas, envuelto entre unas nubes de agua. Este es el antiguo dios que se llama Ayamictlan y Xiuhtecuhtli.[90]

Aquí considero necesario hacer hincapié en que las designaciones *tlalxicco* "lugar del ombligo de la tierra", *tlexicco* "lu-

[87] En López Austin, "El dios...", en *Anales...*, pp. 261 y 262.
[88] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 317.
[89] *Ibid.*, pp. 332 y 333.
[90] *Ibid.*, p. 362.

gar del ombligo del fuego" y *tlalxicco onoc* "está tendido en el lugar del ombligo de la tierra" remiten al centro del plano terrestre y del cosmos. Asimismo, hay que llamar la atención sobre el hecho de que Sahagún indica que Xiuhtecuhtli se encontraba "en el alberque de agua", "envuelto entre unas nubes de agua", pues esta referencia permite establecer una relación entre el agua y el fuego, la cual también se observa en el rayo porque, según la mitología, como ya dije, cuando Tláloc fue Sol el mundo fue destruido por una lluvia de fuego.

Por otra parte, el nombre del dios del fuego Tlalxictentica "el que está llenando el ombligo de la tierra" es mencionado por Jacinto de la Serna, quien dice que en el signo "*Ceitzcuintli* reynava en él el Dios del fuego *Xiuhteuctli*, y por otro nombre *Tlalxicteutica*, que quiere decir, cuyo vientre está lleno de tierra."[91] De igual forma, Sahagún le atribuye esta misma denominación cuando habla del signo *ce itzcuintli*, que corresponde a dicha deidad, así como cuando refiere las ceremonias que realizaban los mercaderes antes de salir a sus empresas[92] ya que, según él, al dios del fuego "los mercaderes tienen mucha devoción".[93] También hay que advertir que este apelativo asocia al dios del fuego con el inframundo ya que, de acuerdo con Sahagún, los mexicas llamaban Tlalxicco al templo de Mictlantecuhtli, dios al que sacrificaban un cautivo todos los años en el mes de Títitl.[94]

Con respecto al nombre de Tlalxicco Onoc "está tendido en el lugar del ombligo de la tierra", las *Relaciones geográficas de Cempoala* y *de Epazoyuca* señalan que los habitantes de esos lugares reverenciaban al fuego con ese nombre mediante la acción de comer tierra u *ontlaquaya,* que consistía en tocar el suelo con la mano y llevársela a la boca.[95] Por tanto, las denominaciones arriba citadas mencionan al dios del fuego como deidad de la centralidad e indican que su principal localización espacial correspondió a la quinta dirección, es decir, el *axis mundi*, punto que permite la comunicación entre los tres sectores verticales del cosmos pues, como dice Mircea Eliade:

> En las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas —Cielo, Tierra, Infierno— el Centro constituye el punto de intersección de estas regiones. Aquí es donde resulta posible una ruptura de nivel y, al mismo tiempo, una comunicación entre estas tres regiones.[96]

De esta manera, el fuego fue una hierofanía y un símbolo dominante del centro, razón por la cual podía manifestarse en los tres ámbitos del cosmos.[97]

Además de que el dios del fuego fue localizado por los mexicas en el centro del cosmos, según lo hemos visto por las denominaciones arriba mencionadas, también existen referencias en los documentos de que esta deidad se manifestó en las cuatro esquinas del plano terrestre, como lo expresa su nombre Nauhyotecuhtli, "Señor del conjunto de cuatro" o "Señor de las cuatro direcciones", que también le fue asignado a este numen.

De acuerdo con Chimalpahin, Nauhyotecuhtli era el dios de los teotenancas a quien se refiere como el Xipilli de esos grupos; este último apelativo, como ya indiqué, también fue aplicado al Sol. Según el cronista chalca, en el año 8 *ácatl* (1279), cuando Cuahuitzatzin Tlayllótlac Teuhctli Chichimeca bajó del cerro Amaqueme, los tenancas se establecieron en Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac, en donde lo primero que hicieron, al momento de asentarse, fue construir un templo a su dios

[91] De la Serna, *op. cit.*, p. 124.
[92] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 261 y vol. II, pp. 544 y 545.
[93] *Ibid.*, vol. I, p. 153.
[94] *Ibid.*, p. 182 y Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 221.
[95] *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, ed. de René Acuña, México, IIH-UNAM, 1985 (Serie Antropológica, 63), t. I, vol. 6, pp. 76 y 85.

[96] Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, p. 43.
[97] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, 3ª ed., México, Ediciones Era, 1979, p. 23 y Turner, *La selva...*, pp. 24-25 y 48-50.

Nauhyotecuhtli y venerarlo con ofrendas.[98] Asimismo, dicho cronista nombra a Cuahuitzatzin y a Totoltécatl como *teomama* o cargadores de la deidad, a la que describe como un envoltorio sagrado.[99] Por otra parte, el mismo autor en su "Séptima Relación" refiere que en la guerra de Chalco, en 1464, los mexicas flecharon la casa del sacerdote de Nauhyotecuhtli en Tzacualtitlan, después de lo cual terminó la guerra.[100] Este hecho hace alusión a la conquista realizada por Moctezuma I en esa región, por lo que es posible que a partir de ese momento los mexicas hubieran adoptado a Nauhyotecuhtli como una advocación del dios del fuego,[101] ya que Sahagún menciona a esa deidad con dicho nombre.[102]

El apelativo Nauhyotecuhtli, que Jacinto de la Serna traduce como "Cuatro veces señor", Silvia Rendón como "El señor del cuadrado" y Luis Reyes como "Señor de las cuatro direcciones",[103] hace referencia a las cuatro esquinas del plano de la tierra (véase cuadro 1). Por tanto, el nombre aquí aludido indica la relación del dios del fuego con las cuatro direcciones del mundo y su presencia en cada una de ellas, aunque su principal lugar de habitación fue el centro o quinta dirección que conformó el *axis mundi*.

[98] Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción y glosa de Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, FCE, 1982, "Segunda Relación", p. 53, "Quinta Relación", pp. 135 y 137. Chimalpahin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., México, IIH-UNAM, 1991 (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 9), pp. 68-69 y 125-127.

[99] *Ibid.*, p. 51, Chimalpahin, *Relaciones...*, "Tercera Relación", p. 68 y "Quinta Relación", p. 135.

[100] *Ibid.*, "Séptima Relación", pp. 203 y 204.

[101] Alfredo López Austin, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, IIH-UNAM, 1983, p. 80.

[102] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 545.

[103] De la Serna, *op. cit.*, p. 65, Chimalpahin, *Relaciones...*, "Segunda Relación", p. 53 y Luis Reyes García, "Los dioses tribales", en *Religión, mitología y magia, II*, México, INAH, Museo Nacional de Antropología, 1970, p. 39.

En relación con lo anterior, considero relevante hacer notar que cada cuatro años en la fiesta dedicada al dios del fuego, en el mes de Izcalli, eran inmolados cuatro cautivos en el templo de Tzonmolco en honor a dicha deidad. Estos individuos eran considerados imágenes del dios pues llevaban el atuendo del numen, pero cada uno con un color diferente. Así, estos personajes eran llamados Iztac Xiuhtecuhtli, "Xiuhtecuhtli blanco", Tlatlauhqui Xiuhtecuhtli "Xiuhtecuhtli bermejo", Xoxouhqui Xiuhtecuhtli "Xiuhtecuhtli verde" y Cozauhqui Xiuhtecuhtli "Xiuhtecuhtli amarillo". Los cautivos primeramente eran introducidos en una hoguera y, medio quemados, se les extraía el corazón.[104] Si se toma en cuenta que en muchas ocasiones los sacrificados eran personificaciones de los dioses puesto que se les menciona como sus imágenes, la información anterior indica la existencia de cuatro "Xiuhtecuhtlis", cada uno con un color distintivo, que corresponderían a las cuatro direcciones del mundo. De acuerdo con López Austin, este caso es ejemplo de la fusión de cuatros dioses en uno solo y, a la inversa, de la fisión de uno en tres y en cuatro deidades:

> Como ejemplo de fisión tenemos al dios del fuego entre los nahuas, que podía dividirse en tres personas, correspondiente cada una de ellas a uno de los niveles del cosmos: cielo, superficie de la tierra e inframundo. Pero el dios del fuego también podía separarse en cuatro dioses si se le concebía como morador de cada uno de los árboles cósmicos de los extremos del mundo, y entonces sus cuatro personas se diferenciaban por los cuatro colores característicos de los cuadrantes y los árboles.[105]

Por otro lado, el rito sacrificial aludido simbolizó la confluencia de las fuerzas de los cuatro extremos del mundo en el centro, este último representado por la hoguera sagrada, sitio de Xiuhtecuhtli que, además, remite al horno primigenio de los

[104] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 187.

[105] López Austin, "La cosmovisión...", p. 485.

dioses donde se llevó a cabo la creación del Sol y de la Luna, lumbrera que fue reproducción, en el nivel de lo sagrado, del fogón de la casa ubicado en su parte central.

Otro de los nombres aplicados al dios del fuego fue el de Milintica o Milíntoc. López Austin propone como posible traducción de esta denominación "está ondulando" o "el que está moviéndose". De acuerdo con Sahagún, los mexicas llamaban Milíntoc a la imagen del dios del fuego que hacían para la ceremonia que realizaban a los diez días del mes de Izcalli.[106] La estatua, cuyo armazón era de madera, llevaba una máscara de mosaico de conchas llamadas *tapachtli,* con unas piedras negras (*teutetl*) que iban de la barba a la boca y una banda de piedras de ese mismo color, llamadas *tezpuctli,* le atravesaban la nariz y los ojos. Esta imagen corresponde a la pintura facial característica del dios del fuego, misma que comparte con Otontecuhtli[107] (véase fig. 15).



Figura 15. Otontecuhtli. *Códice de Huamantla.*

Alrededor de la cabeza le colocaban una corona de plumas, de cuya parte central salían muchos quetzales altos; asimismo, del tocado caían sobre la espalda plumas verdes, mientras que el chapitel estaba adornado con plumas negras obtenidas del pescuezo de los pavos. En el cuello de la figura colocaban una pieza plegada de plumas de papagayo que iba de un hombro al otro y era tan largo que le arrastraba. A esta imagen, que era colocada en un trono, le ofrecían harina de maíz y tamales con frijoles, elementos

[106] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 172 y 173.

[107] Véase por ejemplo el *Códice de Huamantla.* Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín, ed. facsimilar, estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala e Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1984 (Tlaxcala. Códices y Manuscritos, 2).

relacionados con la agricultura, así como aves, culebras y sabandijas que eran arrojadas a las llamas como ofrenda.

Ruiz de Alarcón, en los conjuros que registra, menciona de manera constante el vocablo *milintica* inmediatamente después de *nahui ácatl,* nombre calendárico del dios del fuego, y lo utiliza como calificativo de dicho apelativo, ya que lo traduce como "cuatro cañas ardiendo", "cuatro cañas encendidas", "cuatro cañas que echan llamas", "cuatro cañas que centellean". Sólo en una ocasión utiliza la palabra *tleaxtica* como sinónimo de *milintica,* ya que la traduce como "encendidas".[108]

nota,	mi padre
nahui acatl	las quatro cañas
milintica	encendidas
nota,	mi padre
nahui acatl	quatro cañas
tleaxtica	encendidas[109]

De acuerdo con este autor, el fuego era invocado en los siguientes conjuros: para elaborar la cal, para cazar venados con lazos, para que los animales no dañaran ni comieran las sementeras, para curar afecciones causadas por amores o deseos ilícitos, para sanar la enfermedad causada por el enojo del fuego, para realizar el sortilegio de las manos, para un buen parto, para echar ventosas y para aliviar el dolor de espalda.

e) El fuego en el inframundo

Diversas fuentes históricas proporcionan indicios de la presencia del fuego en la parte baja del cosmos, así como de la relación de

[108] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 71, 78, 88, 125, 127, 135, 150 y 161.

[109] *Ibid.*, pp. 71 y 72. Es posible que esta última denominación se refiera a uno de sus atributos, lo cual también se podría pensar del nombre Milintica, aunque no de Milíntoc por la referencia concreta de Sahagún en cuanto que era el dios del fuego.

la deidad ígnea con el Señor del Mictlan. Entre los datos que destacan a este respecto está el hecho de que la *xihuitzolli* o corona real de turquesa, que era característica de Xiuhtecuhtli, también la llevaban Tonacatecuhtli, dios localizado en el décimo tercer cielo, y Mictlantecuhtli numen del inframundo. Sobre este asunto, el *Códice Telleriano-Remensis* dice: "Y sólo a dos de sus dioses pintaban estas gentes con corona que eran Tonacatecotle que era el señor del cielo y de la abundancia, y a este señor de los muertos."[110]

Por otro lado, en la lámina 10 del *Códice Borbónico* se aprecia a Tonatiuh y Mictlantecuhtli. Debajo de cada uno de estos dioses se observan diversos objetos de turquesa que eran propios de Xiuhtecuhtli, entre ellos están la ya referida *xihuitzolli*, dos pares de orejeras llamadas *xiuhnacochtli*, dos *yacaxihuitl* o narigueras y el joyel en forma de cánido o *xolocózcatl* (véase fig. 13). Este cuadrúpedo, como ya señalé, estaba relacionado con el inframundo, puesto que un perro leonado era el que guiaba a los muertos al Mictlan y los ayudaba a cruzar el río Chicunahuapa. Respecto a esto último, Seler dice:

> es posible que el perro se haya considerado como el guía al reino de los difuntos por la doble razón de ser el símbolo del fuego y de ser el que se precipita desde arriba; pues los muertos solían quemarse, y se creía que el reino de los difuntos se encontraba abajo, por debajo de la superficie terrestre. También puede ser que siendo el relámpago el animal que se hunde en la tierra, el perro llegó a ser el que abría los caminos hacia el Inframundo, el que cargaba con los muertos y los guiaba.[111]

Con relación a lo anterior, el *Códice Magliabecchi* muestra el fardo de un difunto que lleva el joyel de perro. Este elemento, hecho de papel y pintado de azul, también era colocado en los

110 *Códice Telleriano-Remensis*, 2ª parte, lám. 15. Véase también Noguez, *op. cit.*, p. 13.

111 Seler, *Comentarios...*, vol. I, p. 98.

bultos que representaban a los guerreros que habían fallecido en batalla y cuyo cuerpo no había podido ser recuperado.[112]

La asociación del dios del fuego con los muertos se hace manifiesta en el mes de Xócotl Huetzi, en el cual los mexicas realizaban una de las principales fiestas a esta deidad, también llevaba el nombre de Huey Miccaílhuitl "gran fiesta de los difuntos", pues en ella toda la comunidad rendía ofrendas a los finados. Por eso, la lámina que ilustra este mes en el *Atlas de Durán* presenta un bulto mortuorio en la parte superior izquierda (véase fig. 16), al igual que la lámina 28 del *Códice Borbónico*, en donde dicho fardo se encuentra arriba en el poste (véase fig. 17).



Figura 16. Mes de Xócotl Huetzi o Huey Miccaílhuitl. *Atlas de Durán.*

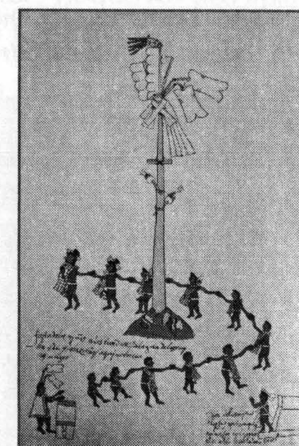


Figura 17 Fiesta de Xócotl Huetzi. *Códice Borbónico*, lám. 28.

Por otra parte, en la fiesta llamada *huauhquiltamalcualiztli*, que se realizaba en honor a Ixcozauhqui a los diez días del mes de Izcalli, toda la gente preparaba unos tamales llamados

112 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 98.

huauhquiltamalli los cuales, antes de ser ingeridos, eran ofrecidos al dios del fuego y a los muertos en sus sepulturas.[113] Asimismo, como ya indiqué en páginas anteriores, Tlalxicco era el nombre del templo de Mictlantecuhtli, mientras que Tlalxicco Onoc era otra de las denominaciones del dios del fuego y ambas deidades, la del inframundo y la del fuego, compartían el apelativo de Cuezalli. Además, la presencia del fuego en el inframundo se evidencia porque el dios ígneo presenta diversas denominaciones que nos permiten asociarlo y localizarlo en la parte baja del cosmos. Dichos apelativos son los que a continuación se referirán.

El nombre de Cuezaltzin, "Venerable pluma roja" o "venerable llama", es mencionado por Sahagún como otro de los nombres del dios ígneo.[114] Dicho vocablo proviene de *cuezal, cuezalli, cuezalin* o *cuezallin*, que significa "llama de fuego", "pluma roja", "pluma ígnea" o "pluma de color rojo encendido". Asimismo, según este cronista, los nahuas llamaban *cuezalin* a las plumas rojas de la cola y de las alas del papagayo denominado *alo*.[115] Por tanto, este apelativo nos permite relacionar las plumas coloradas con el fuego al cual simbolizaban, ya que hacían referencia a uno de los colores característicos de la lumbre y a la apariencia de las llamas. Aquí cabe señalar que esas plumas estaban asociadas a los conceptos de fecundidad y de regeneración, por eso, las doncellas las llevaban puestas en brazos y piernas cuando participaban en algunas ceremonias dedicadas a propiciar la fecundidad de los campos, como la de Huey Tozoztli dedicada a Cintéotl y Chicomecóatl, así como en el rito del matrimonio.

113 Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 176. Paul Kirchhoff asocia a Xiuhtecuhtli con el Mictlan. Paul Kirchhoff, *Principios estructurales del México antiguo*, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, CIESAS, 1983 (Cuadernos de la Casa Chata, 91), p. 7.

114 Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 47. Véase López Austin, "El texto Sahaguntino sobre los mexicas", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, IIH-UNAM, 1985, p. 327.

115 Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 693.

Con relación a lo anterior, los nahuas consideraban que el fuego actuaba como regenerador de la naturaleza y, concretamente, de los campos de cultivo a través del sistema de tumba, roza y quema que consistía en cortar la hierba del campo y prenderle fuego. A este respecto, Sahagún registra una adivinanza en la que se observa la relación existente entre la quema de los campos y el nombre de Cuezalin, apelativo dado al dios del fuego y a las plumas coloradas. El acertijo es el siguiente: "Que cosa y cosa van guiando las plumas coloradas que se llaman cuezalli y van tras ellas los cuervos? Es la chamosquina de las sabanas."[116] El dios del fuego, como regenerador de la naturaleza, se asociaba también con Itztapaltótec, deidad que tenía nexos con el sacrificio y Xipe Tótec, ya que los dos aparecen juntos presidiendo una trecena en la lámina 20 del *Códice Borbónico* (fig. 18).

López Austin afirma que Cuezalin, dios del fuego, y su consorte Chamotzin, nombre que proviene de *chamolli* "pluma roja", "se llaman así por ser fuego vivificante, fuego de resurrección."[117] Esto último permite relacionar a la deidad ígnea con el inframundo pues, según la cosmovisión nahua, las plantas provenían del Mictlan y eran liberadas de ese ámbito por la acción del fuego. Por ello, Mictlantecuhtli compartió con el dios ígneo el nombre de Cuezallin: "[...]

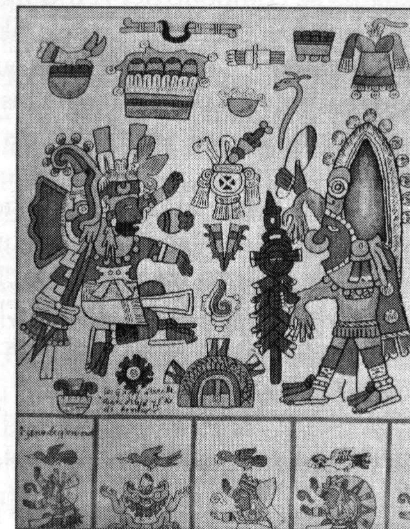


Figura 18. Xiuhtecuhtli e Itztapaltótec. *Códice Borbónico*, lám. 20.

116 *Ibid.*, vol. I, p. 453.

117 López Austin, "El texto...", en *Anales*..., p. 327.

nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontémoc, Cuezalli, permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo."[118] Asimismo, como ya se indicó, el nombre de *cuezalin* era aplicado a las plumas rojas, símbolo del dios del fuego que hacía referencia a su acción fertilizadora, la cual también incidía en la mujer, por eso eran usadas por las doncellas en el rito del matrimonio.[119]

Hay que recordar que Sahagún menciona la denominación Ayamictlan como otro de los apelativos del dios del fuego. De acuerdo con López Austin, este vocablo presenta una ortografía dudosa, sin embargo, este investigador sugiere que dicho nombre posiblemente signifique "niebla del inframundo" si es que proviene de las raíces *ayauitl* "niebla" y Mictlan "inframundo", o bien, "se refugia en el Mictlan", "se esconde en el Mictlan" si la palabra se compone del verbo *inaya* "esconderse" o "refugiarse", pero apunta que en ese caso faltaría la "m" inicial pues se trata de un verbo reflexivo.[120] Como quiera que sea, lo que me interesa resaltar aquí es que uno de los componentes de ese nombre es Mictlan, lo cual asocia al dios del fuego con la parte baja del cosmos.

Por otra parte, el dios del fuego también fue llamado Chicnauhyotecuhtli "Señor del conjunto de nueve", nombre que Jacinto de la Serna traduce como "Nueve veces señor".[121] Según la propuesta de López Austin, Chicnauhyotecuhtli se refiere, por una parte, a la fisión del dios del fuego en nueve y, por la

[118] Traducción del *Códice Florentino*, vol. VI, p. 21, por López Austin, en *Cuerpo...*, vol. I, p. 359.

[119] De acuerdo con Doris Heyden, estas plumas también tienen un simbolismo sexual puesto que en la fiesta de Xochiquetzal, considerada como diosa del amor y como ramera, las doncellas que bailaban las llevaban puestas. Doris Heyden, "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", en *Boletín INAH*, Época II, núm. 18, México, INAH, 1976, p. 19.

[120] López Austin, "El dios...", en *Anales...*, p. 262.

[121] De la Serna, *op. cit.*, p. 65, lo escribe Chiucnauhyo teuctli.

otra a la fusión de nueve deidades en una.[122] Este apelativo vincula a la deidad ígnea con el inframundo o Mictlan, sector bajo del cosmos que, según la cosmovisión de los antiguos nahuas, estaba conformado por nueve pisos. Además, por estar relacionado con ese sector, el dios del fuego se asociaba también a Mictlantecuhtli, dueño o dominador del inframundo. En relación con esto, queremos llamar la atención sobre el hecho de que Xiuhtecuhtli encabezaba la serie de los nueve señores de la noche, por ejemplo en el *Tonalámatl de Aubin*, y estos personajes sagrados han sido ligados, por Eduard Seler y Francisco del Paso y Troncoso, a las nueve capas que conformaban el Mictlan. Por tanto, este nombre identifica al dios del fuego con el conjunto de las nueve capas inframundanas.

Cuecuex fue otro de los apelativos asignados al dios ígneo que permiten relacionarlo con el Mictlan. De acuerdo con López Austin, Cuecuex, que significa "Inquieto", "cosquilludo", "agitado", "desvergonzado", "lleno de comezón", era el nombre del dios del fuego del inframundo y dios de la resurrección, ya que Sahagún registra que los mexicas se referían con esa denominación a los *tlatoque* enterrados en Teotihuacan que posteriormente resucitaban.[123] Por tanto, según el investigador citado, Cuecuex fue "un dios de resurrección, el que estando muerto da vida a los otros dioses que en su ciclo van al lugar de los difuntos; de él reciben nuevo fuego para surgir otra vez por el oriente."[124] Asimismo, establece que el dios del fuego en su viaje cíclico al inframundo "no sólo se fortalece, sino que brinda el poder de sus llamas, de su fuerza transformadora, a los seres que surgirán de nuevo a la superficie."[125]

Las referencias anteriores refuerzan nuestra propuesta de que los nahuas concibieron al fuego y al numen que lo perso-

[122] López Austin, "Notas...", en *Anales...*, p. 76 y "La cosmovisión...", en *Temas...*, p. 15.

[123] López Austin, "El texto...", en *Anales...*, p. 327. El nombre de Cuecuex no es mencionado en el texto castellano, sino en la parte en náhuatl del *Códice Florentino*.

[124] *Ibid.*, p. 326.

[125] López Austin, "El dios...", en *Anales...*, p. 273.

nificaba como el regenerador de las fuerzas del cosmos y de la naturaleza. Dicho concepto surgió a partir del sistema de tumba, roza y quema al que estaba asociado pues consideraban que, al quemar las hierbas del campo, el fuego ejercía su acción revitalizadora que daba por resultado el resurgimiento de las plantas desde las semillas provenientes del inframundo. Por otra parte, la "Histoire du Mechique" también señala la presencia del fuego en la parte baja del cosmos pues, según este documento, las almas de los difuntos de la edad precedente fueron quemadas en el Mictlan. Por eso, la humanidad actual acostumbraba cremar los cuerpos y guardar las cenizas para que Mictlantecuhtli les permitiera dejar ese ámbito y resucitar.[126] De esta manera, los antiguos nahuas creían que el poder vivificador del fuego incidía en el mundo de los muertos para propiciar su renovación. Dicha concepción se derivó de la observación del ciclo anual de la naturaleza, pues en una época del año la tierra está inerte para luego renacer y dar sus frutos. Los nahuas atribuyeron esa regeneración al fuego, el cual fue concebido como terrestre pero, como se encontraba en el eje del mundo tenía la capacidad de manifestarse tanto en la parte alta como en la baja del cosmos. Esta creencia se encuentra expresada en la lámina 10 del *Códice Borbónico,* donde se observan a Tonatiuh y Mictlantecuhtli con los elementos característicos del dios del fuego ya mencionados y, en la parte central de la misma lámina, el poste o *xócotl* que representaba el eje cósmico; asimismo, dicho concepto aparece en el *Tonalámatl de Aubin*, lám. 10 (véanse figs. 1 y 13).

> El simbolismo del "centro", que desempeña un papel considerable en todas las grandes religiones históricas, está constituido de manera más o menos explícita por elementos celestes, el "centro" y el eje del mundo, punto de comunicación entre las tres regiones

[126] "Histoire du Mechique", en *Teogonía*..., p. 104.

> cósmicas, es siempre un "centro" donde puede tener lugar la ruptura de nivel, el paso entre las diferentes zonas cósmicas.[127]

En relación con lo anterior, es necesario tomar en cuenta que cuando la constelación conocida como Mamalhuaztli, asociada a los dos palos para sacar fuego, aparecía después de la fiesta al Sol[128] (arriba), los hombres acostumbraban quemarse las muñecas (plano terrestre), pues de lo contrario, cuando murieran y llegaran al Mictlan (abajo) el Señor del Inframundo les barrenaría esa parte del cuerpo para sacar fuego.[129] Por tanto, como dice Lévi-Strauss, el fuego terrestre era el mediador entre lo alto y lo bajo y, por consiguiente, era el encargado de mantener el equilibrio del mundo al preservarlo de lo quemado (predomino de la fuerza caliente y seca del cielo) y de lo podrido (predomino de la fuerza fría y húmeda del inframundo).[130]

f) El dios del fuego como patrono de los otomíes

Diversos documentos apuntan que el dios patrono de los tepanecas era el numen del fuego bajo diferentes nombres que se refieren a la deidad ígnea en el inframundo, por lo que estaba asociado a la muerte. Así, los *Anales de Cuauhtitlan* establecen que Cuecuex era el dios de los tepanecas.[131] De igual forma, la *Relación geográfica de Temazcaltepec* informa que el ídolo de ese lugar era Quequex, a quien los pobladores de ese sitio le ofrendaban sangre de las orejas, lengua y narices y lo sahumaban con la resina de pino llamada *ocótzotl* y copal.[132]

[127] Eliade, *Tratado*..., pp. 122 y 123.
[128] González Torres, *El culto*..., p. 122.
[129] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 483.
[130] Lévi-Strauss, *Mitológicas I*..., pp. 70 y 289.
[131] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*..., p. 46.
[132] *Relaciones geográficas*, vol. VII, p. 145.

Por otra parte, Durán consigna que el dios de los tepanecas de Coyoacán era Xócotl,[133] otra de las advocaciones del dios ígneo. De este nombre, que significa "fruto", se deriva la denominación del mes de Xócotl Huetzi, en el cual se rendía un culto especial a Xiuhtecuhtli y cuya celebración, según Pedro Carrasco, pudo haber sido originaria de los otomíes.[134]

La "Historia de los mexicanos por sus pinturas" señala que Ocotecuhtli, "Señor del pino", era dios del fuego y patrono de los tepanecas de Azcapotzalco, Tacuba y Coyoacán, por eso ellos acostumbraban sacrificar a los cautivos de guerra arrojándolos a las llamas: "Salieron los de Tacuba y Coyohuacan y Azcaputzalco, a los cuales llamaban tepanecas y estos otros pueblos traían por dios a Ocotecutli, que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar en el fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra."[135] El nombre de Ocotecuhtli, en tanto que denominación del dios ígneo, permite asociar al fuego con la madera ya que ésta lo contiene, pues al barrenar un palo contra otro se produce lumbre, como lo hizo por primera vez Tezcatlipoca en el año 2 *ácatl*.[136] En este acto se observa una relación entre la muerte y la vida pues, como dice Lévi-Strauss: "Para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida."[137] Además, según la antigua concepción de los nahuas, la vida era considerada como una regeneración cíclica atribuida al fuego.

Aquí cabe especificar que las advocaciones del dios del fuego que acabo de mencionar se identifican con Otontecuhtli, deidad ígnea, patrón de los otomíes y de los tepanecas el cual,

[133] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 119.

[134] Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, IIH-UNAM/INAH, 1950, p. 299.

[135] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, pp. 40 y 41.

[136] *Ibid.*, p. 33. Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 130, registra un mito bororo del origen del fuego según el cual un mono lo produjo con palos.

[137] *Ibid.*, p. 153.

según Luis Reyes, tuvo un culto muy antiguo y extendido. De acuerdo con este investigador, en Tenochtitlan dicho dios también llevaba por nombre Tecuhtli Otomi y fue adoptado por los mexicas como deidad de los tepanecas.[138] Por otro lado, concuerdo con Pedro Carrasco cuando propone que Otontecuhtli, Ocotecuhtli, Xócotl y Cuecuex eran nombres del dios del fuego y de los muertos. Además, lo anterior muestra la existencia de un importante culto al fuego por parte de los otomíes que se dedicaban de manera significativa a la caza y, asimismo, explica las ofrendas y ciertas ceremonias dedicadas al fuego en el mes de Quecholli,[139] época del año en que se realizaban cacerías rituales de venado. De igual forma, se aclara por qué los mexicas ofrecían animales producto de la caza en el mes de Izcalli, lo cual nos remite al rito chichimeca de apropiación de un territorio en el que arrojaban saetas hacia las cuatro direcciones y los animales flechados eran arrojados a una hoguera como ofrenda al fuego.[140]

Por tanto, como indica López Austin, existió una conjunción fuego/muerte que se observa en el mes de Xócotl Huetzi, veintena a la que también le correspondía el nombre de Huey Miccailhuitl.[141] De acuerdo con González Torres, en esta fiesta se honraba a Otontecuhtli, cuya imagen era hecha de masa de *tzoalli* e ingerida por los participantes durante la fiesta.[142] Asimismo en el mes de Quecholli, dedicado a Mixcóatl dios de la cacería, se llevaban a cabo ceremonias a los difuntos, por tanto, se advierte que hubo una asociación entre el fuego, la cacería y la muerte.

[138] Reyes, *op. cit.*, p. 39.

[139] Los cautivos que eran ofrecidos en sacrificio eran llevados como animales, es decir, atados de pies y manos a un palo, mientras que los animales eran inmolados como hombres, por extracción de corazón.

[140] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca...*, pp. 3 y 6.

[141] López Austin, "El dios...", en *Anales...*, p. 273.

[142] González Torres, *El sacrificio...*, pp. 228 y 200.

Con base en lo que hemos visto a lo largo de este capítulo, el dios del fuego presenta una multiplicidad de nombres que indican su gran complejidad. Algunos de los apelativos que ostenta lo asocian a la deidad suprema Ometéotl, por lo que podríamos decir que el fuego fue una manifestación del dios creador ya que, según Eliade:

> la divinidad celeste suprema cede en todas partes su lugar a otras formas religiosas. La morfología de esta sustitución es en parte el mismo: el paso de la trascendencia y la pasividad de los seres celestes a las formas religiosas dinámicas, eficientes, fácilmente accesibles. Asistimos, podría decirse, a una "caída progresiva en lo concreto" de lo sagrado; la vida del hombre y el medio cósmico que lo rodea inmediatamente se impregnan de sacralidad.[143]

Además, muchas de las denominaciones del dios del fuego permiten localizarlo en los tres sectores verticales del cosmos. Sin embargo, su principal ubicación fue el centro del plano terrestre donde se encontraban sus personificaciones más destacadas: Xiuhtecuhtli y Huehuetéotl, el dios viejo del tiempo que hacía posible el movimiento del mundo, pues regía la incidencia de las fuerzas sagradas en el ámbito del ser humano y la sucesión de las estaciones (tiempo de sequía y tiempo de lluvias); por eso, la deidad ígnea también se manifestó en las cuatro esquinas del plano terrestre. Debido a lo anterior y a que los nahuas le atribuyeron la capacidad de regenerar el mundo por su facultad transformadora, este numen fue relacionado con la agricultura. Asimismo, esta deidad fue localizada en el cielo o Ilhuícatl, en donde tuvo sustanciales nexos con algunos cuerpos celestes como los cometas y el planeta Venus. Sin embargo, en este sector, su principal asociación fue con el Sol, astro que determinaba el ciclo anual e influía en las labores agrícolas. Por otro lado, hay que hacer notar que el fuego también era objeto de un importante culto por parte de diversos

143 Eliade, *Tratado*..., p. 70.

grupos que tenían como actividad destacada la cacería; así, lo encontramos como dios patrono de los otomíes. Estas advocaciones, por haber estado relacionadas con el culto a los difuntos, eran situadas en el inframundo o Mictlan, ámbito desde el cual este dios propiciaba el surgimiento de la vida a partir del mundo muerto. Por tanto, como su principal localización era el centro del mundo, sitio donde se encontraba el eje cósmico, esta deidad presentaba, de manera especial, la facultad de trascender el plano terrestre tanto en dirección ascendente como descendente, pues el eje vertical iba del centro del cielo o cenit: Nepantla Tonatiuh al centro del inframundo o Tlillan "negrura", pasando por el centro de la tierra o Tlalxicco.[144] En consecuencia, el fuego era el mediador entre lo alto y lo bajo, además de que era considerado como el elemento sagrado que conciliaba tiempo y espacio desde el punto principal de su dominio: el ombligo del mundo.

144 González Torres, *El culto*..., p. 144.

CAPÍTULO III
EL FUEGO: TEMPORALIDAD Y CEREMONIAS

> Dicen que bajo las cenizas floreció todo tipo de vida, convirtiendo ese terreno en el más fértil de la región.
>
> Laura Esquivel, *Como agua para chocolate*

EL FUEGO EN LAS FIESTAS PERIÓDICAS

Como ya mencioné, el fuego desempeñó un papel preeminente en uno de los mitos de origen primordiales, la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan, ya que debido a la capacidad transformadora de este elemento dos personajes, Nanahuatzin y Tecuciztécatl, se transfiguraron en los dos principales astros que surcan el cielo y determinan el tiempo. Asimismo, he considerado a este mito como modelo ya que, según se observa, dicha narración se constituyó en el arquetipo ejemplar tanto de algunas narraciones sagradas, como de diversos ritos en los que el fuego aparece como elemento central. Así, de acuerdo con Mircea Eliade, "La Cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el hombre,

repite en cierta manera el *hecho* por el gesto arquetípico del Dios creador: la Creación del Mundo."[1]

Por ello, el fuego estuvo presente en diferentes ceremonias, tanto en aquellas promovidas por el grupo gobernante mexica como en las efectuadas por el común de la gente en el ámbito familiar. En las festividades organizadas por el estamento dirigente, el fuego tuvo una presencia sobresaliente en celebraciones tales como la de Xócotl Huetzi, Izcalli y la del Fuego Nuevo que se llevaba a cabo al finalizar cada ciclo de 52 años. Este culto, que se expresó por medio de fastuosas fiestas en las que el grupo en el poder tuvo una participación destacada, estuvo orientado a honrar a los dioses para obtener de ellos sus favores y propiciar el bienestar de toda la sociedad, pero también tuvo como objetivo reforzar la preeminencia del grupo dominante en la sociedad. Por otra parte, en las ceremonias realizadas por la gente común, que tenían como finalidad satisfacer las necesidades concretas de la vida diaria, encontramos al fuego en ritos efectuados con motivo del ciclo de vida del individuo, entre los que destacaron el nacimiento, el matrimonio y la muerte. De igual manera, aparece en celebraciones y conjuros orientados a restituir la salud del individuo, por ejemplo, para recuperar el *tonalli*, para eliminar los dolores de cabeza, estómago y espalda y para curar tercianas, salpullidos y empeines. Asimismo, dicho elemento desempeñó un papel relevante en el ámbito de la comunidad, pues los nahuas creían que propiciaba el buen logro de actividades tales como la agricultura y la cacería.

El hecho de que el fuego estuviera presente en diferentes ceremonias muestra que fue un elemento de gran importancia para los nahuas, además de que, por las características que le atribuyeron, puede ser considerado como un símbolo dominante,[2] porque fue dotado de diversas significaciones, es decir,

[1] Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985, p. 38.
[2] *Ibid.*, p. 50.

concentró diferentes sentidos[3] que fueron más allá de su apariencia sensible. Por eso, fue elevado al nivel de lo sagrado y colocado en el lugar central del mito de origen de los dos principales astros que marcaban y definían la secuencia del tiempo en función de su movimiento el cual, además, indicaba la continuidad del mundo.

De esta manera, lo primero que salta a la vista es la presencia del fuego en mitos y ritos, lo cual responde a una construcción religiosa. Sin embargo, se puede suponer que dicha elaboración tuvo como origen la experiencia del ser humano en la vida cotidiana. Así, a partir de esa práctica la sociedad generó una serie de ideas sobre el fuego y le adjudicó diversas facultades y funciones que trascendieron la existencia humana sobre la tierra y, por tanto, lo colocó en un lugar sobresaliente dentro del sistema religioso. Es decir, que a partir de la experiencia cotidiana de la sociedad, los nahuas elaboraron un conjunto de ideas relacionadas con el fuego que conformaron una pieza clave de la cosmovisión, de allí su polisemia y multivocidad.[4] Pero también hay que tomar en cuenta que, para esas sociedades, las concepciones religiosas eran las que determinaban la vida comunitaria e individual, pues entre estos dos aspectos, el religioso y el social, existía una relación dialéctica. Dentro de esta ideología religiosa, el fuego fue considerado como un elemento fundador, puesto que estuvo asociado al concepto de principio en tanto que fue el responsable de la creación del Sol, astro imprescindible para la vida del ser humano. Por eso, se le atribuyó la facultad de propiciar un sinnúmero de situaciones y actividades y, de la misma manera, se le asignó la cualidad de dar cohesión a la familia, a la sociedad y al mundo por encontrarse ubicado en el centro.

[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 119.

EL FUEGO COMO MARCADOR DE TIEMPO

De acuerdo con diversos datos proporcionados por las fuentes documentales, el fuego representó un elemento que definía y enlazaba diversos ciclos y procesos sociales, naturales, rituales y míticos. Asimismo, le fueron conferidas funciones tales como la purificación, la transformación y la regeneración debido a que se encontraba localizado en momentos de transición, lo cual permite caracterizarlo como un elemento liminar.

> Quien pasa de uno a otro se encuentra física y mágico religiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos. Esta es la situación que yo he llamado transición, y [...] esta simbólica y espacial área de transición puede encontrarse en una forma más o menos pronunciada en todas las ceremonias que acompañan el paso de una posición social o mágico religiosa a otra.[5]

En relación con lo anterior, se puede afirmar que el fuego fue considerado por los nahuas como un importante marcador de tiempo. A este respecto es necesario señalar, en primer lugar, que su principal denominación, es decir, Xiuhtecuhtli significa, entre otras acepciones, "señor del año" y por extensión "señor del tiempo".[6] Por tanto, si los nahuas creían que el devenir era la sucesión de las diversas fuerzas sagradas, cuyas influencias se dejaban sentir en el mundo humano en tiempos determinados, entonces Xiuhtecuhtli era el encargado de ordenar y distribuir la secuencia temporal de las fuerzas de los dioses en la tierra, acciones que dicha deidad realizaba desde el centro del cosmos, punto que constituyó el lugar de habitación del dios del fuego.

[5] Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, p. 18. La traducción al español es mía.

[6] Para Paul Kirchhoff representa todo el año. *Principios estructurales del México antiguo*, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, CIESAS, 1983 (Cuadernos de la Casa Chata, 91), p. 30.

Con base en la observación de la naturaleza y de los astros los mexicas, y demás pueblos mesoamericanos, concibieron el tiempo como cíclico. En toda Mesoamérica fue común el uso de dos calendarios, el ritual o *tonalpohualli* y el solar o civil denominado *xiuhpohualli*. A grandes rasgos, el primero de ellos estaba compuesto por la combinación de 20 signos y 13 numerales y tenía una duración de 260 días, al cabo de los cuales se repetían las mismas combinaciones. A través de este calendario, que fungía como adivinatorio, se determinaban los días buenos o los nefastos para las diferentes actividades económicas, políticas, sociales y rituales, lo cual dependía de la combinación de las deidades que reinaban cada día. El calendario solar constaba de 365 días y estaba conformado por 18 meses de 20 días cada uno, más cinco días llamados *nemontemi*[7] en los cuales no se realizaba ninguna actividad, pues eran considerados como vacíos porque en ellos no gobernaba ninguna deidad. En consecuencia, como dice Eliade, estos últimos días del año pueden identificarse con el caos anterior a la creación,[8] en tanto que preceden a un nuevo periodo anual. Los dos calendarios se usaban de manera combinada y coincidían cada 52 años (signo y número del ritual con el día y mes del solar). Por tanto, conjuntamente determinaban el ciclo de esa duración que fue de gran importancia religiosa y social.

> Al repetirse los momentos y todas las situaciones del cosmos hasta lo infinito, su evanescencia resulta en último análisis aparente; en la perspectiva de lo infinito, cada momento y cada situación *permanecen en su lugar* y adquieren así el régimen ontológico del arquetipo.[9]

[7] Para los meses del año indígena y su ubicación cronológica véase el cuadro 2.

[8] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993 (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 71.

[9] *Ibid.*, p. 115.

Además de estos dos calendarios, existieron otros periodos de diferente duración, como el ya mencionado de 52 años y el de cuatro años. Cada uno de ellos se unía a otro de la misma duración conformando un ciclo más largo; así, dos periodos de 52 años constituían uno de 104 y dos de cuatro años daban lugar a otro de ocho. En todas estas etapas de tiempo se realizaban ceremonias en las que el fuego tenía un lugar destacado, lo cual lo señala como marcador de tiempo, pues a la vez que delimitaba periodos temporales vinculaba un ciclo con otro y, por tanto, era el encargado de la regeneración. De esto se desprende la necesidad de destacar cuáles fueron los ritos en los que dicho elemento tuvo una presencia determinante y establecer la secuencia del tiempo marcada por el fuego, tanto en el ciclo de fiestas como al interior de cada una de ellas. En relación con esto Eliade menciona que:

> lo esencial es que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas [...] y de la regeneración periódica de la vida.[10]

En este sentido es necesario señalar que cada ceremonia presenta sus propios tiempos y puede tener varias etapas las cuales, en algunos casos, se enlazan entre sí por la presencia de la lumbre. Ejemplo de esto son las celebraciones oficiales realizadas en los meses de Xócotl Huetzi, Izcalli y Quecholli, mientras que en el nivel del ciclo de vida del individuo las correspondientes al nacimiento, matrimonio y muerte, como se verá en el último capítulo.

En primer lugar, hay que hacer notar que las principales fiestas al fuego aparecen entre el término de un ciclo y el inicio del siguiente, lo cual se puede observar tanto en el plano del mundo natural, como en el social. Esto tiene que ver con la

[10] *Ibid.*, pp. 54 y 55.

concepción, común a varias religiones, de que el fuego es tanto destructor como creador o regenerador. Es decir, destruye, purifica y recrea; destruye para purificar y poder dar lugar a una nueva creación o bien a la revitalización del mundo. Por ello, como dice Eliade, "las visiones míticas del *comienzo* y del *fin* del tiempo son homologables".[11] En relación con lo anterior, resulta significativo que la forma pictográfica de representar en los códices la conquista de un pueblo sea mediante un templo incendiado (véase fig. 6), imagen que denota la acción destructora del fuego, pero que también implica su facultad purificadora y transformadora, por eso, la palabra náhuatl *pehualiztli* significa tanto conquista como principio o comienzo.

Como ya mencioné, los nahuas efectuaban diversas ceremonias en honor al fuego que coincidían con la delimitación de periodos temporales. Estas fiestas se realizaban tanto al final de los ciclos que he considerado como "unidad", es decir, el anual, los de ocho y 104 años, como a la mitad de ellos, esto es, la fiesta de Xócotl Huetzi, la de cada cuatro y la de cada 52 años respectivamente. Todas estas celebraciones simbolizaban la recreación del cosmos, ya que tenían como finalidad fortalecerlo y engarzar un ciclo con otro, por tanto, dichas fiestas también indicaban periodos liminares. En relación con lo anterior, hay que tomar en cuenta que las ceremonias, cuyo objetivo era la renovación del mundo, tenían como base o modelo el mito de creación del Sol y de la Luna, puesto que lo revivían y reproducían. Asimismo, tanto en la cosmogonía como en los ritos el fuego tenía una función destacada, ya que era el elemento encargado de llevar a cabo la regeneración. Por otra parte, estas fiestas pueden interpretarse como ritos de paso pues, de acuerdo con van Gennep:

> El mismo universo es gobernado por una periodicidad que tiene repercusiones en la vida humana, con estados y transiciones, movi-

[11] *Ibid.*, p. 72.

miento progresivos, y periodos de relativa inactividad. Por lo tanto, deberemos de incluir entre las ceremonias de paso humano aquellos ritos ocasionados por cambios celestiales, tales como los cambios de un mes a otro (ceremonias de luna llena), de una estación a otra (festividades relacionadas con solsticios y equinoccios), y de un año a otro (día de Año Nuevo).[12]

En el esquema del Fuego como Marcador de Tiempo, que presento más adelante, se pueden observar gráficamente los diferentes periodos de tiempo determinados por las fiestas al fuego. De acuerdo con este modelo, las celebraciones dedicadas a honrar a este elemento marcan diferentes ciclos. En primer lugar, hay que señalar al mes de Izcalli, destinado al dios ígneo. En esta veintena se llevaban a cabo dos ceremonias, la que tenía lugar a la mitad del mes, es decir a los diez días del mismo, que llevaba por nombre *huauhquiltamalcualiztli* y consistía, entre otros actos, en encender fuego nuevo. El último día del mes se efectuaba prácticamente la misma ceremonia, pero ya no se prendía la lumbre, pues se conservaba la previamente encendida. Por otro lado, se encuentra el periodo anual, al que he considerado como una unidad de tiempo y como un ciclo de corta duración, que abarca de la fiesta de Izcalli del año anterior a la fiesta de Izcalli del año siguiente. A la mitad de este periodo se realizaba otra fiesta al fuego de gran relevancia, es decir, la que se efectuaba en el mes de Xócotl Huetzi. Por tanto, en esta unidad temporal existían fiestas al fuego tanto en los extremos como en la mitad. En el tercer caso, hay un ciclo de mediana duración que abarcaba ocho años y al que también he considerado como una unidad con base en la relación que tiene el ciclo sinódico del planeta Venus con el de la Tierra.[13] A la mitad de este periodo, es decir cada cuatro años, en el mes de Izcalli, se llevaba a cabo una importante fiesta al fuego que sobrepasaba

[12] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 3 y 4.

[13] Aquí es importante tomar en cuenta la fiesta de Atamalcualizatli que se efectuaba también cada ocho años y cuyo objetivo era el descanso de los alimentos.

en ceremonias y fastuosidad a las que se efectuaban en los otros tres años. El cuarto ciclo incluido, que es mencionado en las fuentes como uno de los mayores periodos, comprendía 104 años o un *huehuetiliztli* y corresponde a dos ciclos de 52 años. Este ciclo también empata con las conjunciones del planeta Venus con el Sol y la Tierra, hecho astronómico que permite considerar a este periodo como una unidad. Ahora bien, siguiendo el esquema propuesto, si se estima que en cada unidad, desde un encendido de fuego hasta el siguiente encendido, se encuentra en cada extremo una ceremonia al dios ígneo y otra más a la mitad, nos da una secuencia de tiempo dividida en periodos.

Como se puede apreciar en el esquema, hay ciclos mayores que engloban a otros menores. Al término de cada uno de estos periodos y a la mitad de ellos, esto es al finalizar cada ciclo menor, encontramos fiestas importantes al fuego que tenían como significado la renovación. Estas ceremonias se realizaban en momentos que podrían considerarse como etapas liminares, puesto que tenían lugar en el tiempo de transición de un periodo a otro. De esta manera, en los ciclos aquí aludidos el fuego aparece tanto al final de los grandes ciclos, como en su parte media. Por tanto, observamos que existe una correspondencia en la ubicación del fuego en el tiempo y en el espacio, ya que en ambos casos este elemento se localiza tanto en los extremos como en el centro.

EL FUEGO COMO MARCADOR DE TIEMPO

FIESTAS AL FUEGO EN LOS EXTREMOS Y EN LA MITAD
DE CADA PERIODO QUE MARCAN CICLOS TEMPORALES
Y PERIODOS LIMINARES

MES DE IZCALLI

1er día del mes——————10º día del mes——————20º día del mes

HUAUHQUILTAMACUALIZTLI

PERIODO ANUAL
CICLO DE CORTA DURACIÓN

IZCALLI ——— XÓCOTL HUETZI ——— IZCALLI

RELACIÓN DEL FUEGO CON EL CICLO DE VENUS
CICLO DE MEDIANA DURACIÓN

ATAMALCUALIZTLI 8 AÑOS	IZCALLI	ATAMALCUALIZTLI 4 AÑOS
	(crecimiento y renovación)	

RELACIÓN DEL FUEGO CON EL CICLO DE VENUS
CICLO DE LARGA DURACIÓN

HUEHUETILIZTLI 104 años (13 x 8)	FUEGO NUEVO 52 años	HUEHUETILIZTLI 104 años (13 x 8)
	(renovación del mundo)	

PRINCIPALES FIESTAS AL FUEGO EN EL CICLO ANUAL

Antes de abordar el tema del fuego en tanto que marcador de periodos dentro del ciclo anual es necesario, en primer lugar, señalar que el Sol, astro relacionado con el fuego, era el marcador del tiempo diario, ya que el día abarcaba el paso del Sol por la esfera celeste desde que aparecía hasta que se ocultaba; mientras que la noche, tiempo en el que dicho astro no es visible y por tanto domina la oscuridad, era considerada por los antiguos nahuas y otros pueblos mesoamericanos como el viaje del Sol por el Mictlan o mundo de los muertos. Por ello, durante la noche el fuego encendido en los braseros de los templos, que sustituía al Sol en esas horas, era cuidado de manera especial y alimentado constantemente para evitar que se

apagara. Asimismo, era de gran relevancia que los sacerdotes en los templos y la gente común en sus casas incensaran hacia las cuatro partes del mundo y a las imágenes de los dioses en cuanto salía el Sol y cuando se ocultaba (véase fig. 25). Sobre este aspecto, Torquemada dice que la mujer casada, especialmente si era noble:

> se levantaba cada día muy de mañana o al reír del alba y ella misma ponía su ofrenda a los dioses, sobre un altar que tenían en los patios de sus casas, en el cual estaba hecho un brasero redondo, con brasas encendidas, en las cuales echaba incienso, ofreciéndolo al fuego (al cual tenían por dios) también en reverencia y memoria del sol y de los otros dioses. [...] luego tomaba una como sarteneja de barro, que era su incensario y, echando brasa en él y copal o incienso, levantaba el brazo hacia el oriente e insensaba; luego se volvía al occidente y luego al septentrión y mediodía, y de esta manera sahumaba las cuatro partes del mundo.[14]

El fuego era necesario para quemar el copal, resina olorosa que servía para sahumar, es decir, para purificar y sacralizar espacios y tiempos, así como para ofrendar a los dioses. De igual forma el fuego, junto con este material, era utilizado como marcador de tiempo, ya que los nahuas acostumbraban incensar cuatro veces durante el día y cinco durante la noche. Así, de acuerdo con Yólotl González, el día estaba dividido en nueve periodos y el sahumerio ofrecido en cada uno de ellos estaba dedicado al Sol para vivificarlo, especialmente en su trayectoria nocturna por el inframundo.[15] Durante el día, la ofrenda de copal se realizaba en el momento de la salida del astro luminoso, a la hora tercia, al mediodía y cuando el Sol estaba por

[14] Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 vols., 3ª ed., México, IIH-UNAM, 1975, vol. 4, p. 237.

[15] Yólotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP/Diana, 1979 (SepSetentas, 217), pp. 50 y 63.

ocultarse. En la noche la incensación se efectuaba cuando ya estaba oscuro, luego, poco antes de que la gente se acostara, cuando se levantaba a maitines, un poco después de la media noche y, por último, antes del alba.[16] Por tanto, el sahumerio constituye un indicador de las partes en que dividían el día y la noche.

En la primera ofrenda de incienso del día, los nahuas saludaban a Tonatiuh, mientras que en la primera del anochecer a Yoaltecuhtli, "señor de la noche".[17] Sahagún establece una asociación entre esta deidad y el Sol, ya que refiere que su fiesta, al igual que la de ese astro, se realizaba en el signo *nahui ollin*, en la cual la gente ofrecía sangre de sus orejas ante la imagen del dios solar que estaba en el templo de Cuauhxicalco.[18] Por tanto, existió una correlación entre Yoaltecuhtli y Tonatiuh, pues mientras uno estaba en la parte superior del cosmos, el otro se localizaba en la inferior, lo cual era más notorio, como lo señala Johanna Broda, en la época en que el Sol pasaba por el cenit en mayo y cuando se encontraba en su nadir a mediados de noviembre.[19] De esta manera, se creía que durante la noche el Sol viajaba por el inframundo, y las diversas etapas de su jornada se señalaban mediante el sahumerio de copal en las diferentes horas nocturnas en que esto se llevaba a cabo.

En lo que se refiere al fuego como marcador de ciclos, éste se relacionaba con el periodo anual. Respecto a dicho ciclo y a las fiestas que se celebraban al final de cada veintena o mes, se observa que el fuego tenía una presencia destacada en varias

[16] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, CNCA, 1989 (Cien de México), vol. I, p. 197.

[17] El nombre de Yoaltecuhtli también lo aplica Sahagún al grupo de estrellas cercano a las Pléyades que él llama Mastelejos y que han sido identificadas con el cinturón y la espada de Orión. *Ibid.*, vol. II, pp. 482 y 483.

[18] *Ibid.*, vol. I, p. 197.

[19] Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Franz Tichy [ed.], *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica*, Munich, Wilhelm Fink, 1982 (Lateinamerika-Studien, 10), p. 138.

de ellas como Quecholli y Teotleco. Sin embargo, las dos ceremonias en las que se honraba al dios del fuego de manera especial eran la de Xócotl Huetzi, que caía hacia la mitad del año, y la de Izcalli, al final del mismo. Con base en esto, Paul Kirchhoff dividió los meses del año en dos partes, y mostró que cada una de ellas tenía correspondencia con la otra. De acuerdo con esta división, Xócotl Huetzi e Izcalli se encontraban en la misma posición, ya que cada uno de ellos encabezaba a una de las dos mitades del año.[20] Cabe destacar que la primera de esas fiestas, es decir Xócotl Huetzi, se relacionaba con la época de lluvias o *xopan*, "tiempo verde", así como con la agricultura y el crecimiento de las plantas del ciclo agrícola de temporal, que abarcaba de fines de abril/junio (tiempo de la siembra) a octubre/diciembre (tiempo de la cosecha). Por otro lado, Izcalli se ubicaba en la época de sequía o *tonalco*, "tiempo de sol y calor", periodo en el que los campos se encontraban improductivos a menos que se les aplicara riego artificial, por tanto, coincidía con el ciclo agrícola de regadío que comprendía de enero/febrero a junio/julio.[21] Por su parte, Bernd Fahmel propone la existencia de dos ciclos agrícolas entre los mexicas, el de verano y el de invierno, con una duración de 260 días cada uno, el primero iniciaba en Atlcahualo o Tlacaxipehualiztli, es decir, el 4 de marzo y culminaba el 30 de octubre o el 18 de noviembre; mientras que el segundo comenzaba en Xócotl Huetzi, 11 o 13 de agosto, fecha que coincidía con el punto medio del calendario solar, y terminaba el 3 de mayo. Este último ciclo correspondía, en las tierras altas, al cultivo intensivo de

[20] Kirchhoff, *op. cit.*, p. 15.

[21] Estos datos fueron tomados de Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson (BAR International Series, 174), 1983, pp. 145-164. Cabe mencionar que esta investigadora se basó en la correlación fija entre meses prehispánicos y fechas solares propuesta por Franz Tichy y que coincide con la proporcionada por Bernardino de Sahagún.

riego en la época de sequía, en tanto que el primero al ciclo de temporal.[22]

Por otro lado, es importante señalar que ambas festividades, Xócotl Huetzi e Izcalli, se encontraban muy cercanas a los dos solsticios, el de verano y el de invierno, cada uno de los cuales es expresión de los momentos del año en que hay mayor luz y mayor oscuridad, respectivamente. Asimismo, la presencia del fuego es patente tanto en ritos que tenían lugar en la época de lluvias, como en aquéllos efectuados en el periodo de sequía cuando los campos estaban en una etapa improductiva. Por tanto, las ceremonias de Xócotl Huetzi e Izcalli marcaban ciclos dentro del periodo anual y, dado que eran fiestas dedicadas al fuego, este elemento aparece como marcador de tiempo. Además, debido a que el culto al dios ígneo se llevaba a cabo en el estiaje y en el tiempo más húmedo del año, resulta pertinente la interpretación que hace Claude Lévi-Strauss sobre el fuego entre los ge y los tupiguaraní, en el sentido de que este elemento fue el mediador entre un exceso de calor en la época de sequía, lo cual quemaría la tierra, y una demasía de humedad en el tiempo de lluvias, que traería como consecuencia su putrefacción.[23] De igual forma, aquí hay que tomar en cuenta que la ceremonia celebrada en el mes de Izcalli no tenía que ver directamente con la producción y el crecimiento de las plantas del ciclo de temporal, pues para esa época ya había terminado la cosecha.[24] Sin embargo, como coincidía con el término de un año y el inicio del siguiente, era un rito orientado a propiciar la regeneración y la revitalización del mundo para el siguiente ciclo anual. Esto último se nota, entre otras cosas, por el hecho de que se llevaba a cabo el encendido de fuego nuevo

[22] Bernd Fahmel, *En el cruce de caminos. Bases de la relación entre Monte Albán y Teotihuacán*, México, IIA-UNAM, 1995, pp. 21-25.

[23] Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Antropología), p. 288.

[24] Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars*..., p. 157.

en el templo de Tzonmolco en la fiesta de *huauhquiltamalcualiztli*.[25]

a) Xócotl Huetzi

La primera de las dos fiestas más notables dedicadas al dios del fuego se llevaba a cabo en el décimo mes del año denominado Xócotl Huetzi, nombre que significa "caída del *xócotl* o fruto".[26] Jacinto de la Serna menciona que dicho mes era llamado de esa manera "por ser en el Otoño, quando se cae de madura la fruta de los árboles [...]."[27] La relación de esta veintena con el fuego se nota también porque, como ya vimos en el primer capítulo, Xócotl era uno de los nombres del dios ígneo. Por otra parte, Sahagún consigna que el mes de Xócotl Huetzi comenzaba el 1º de agosto, mientras que Diego Durán y Francisco de las Navas registran su inicio el 28 y el 29 de agosto respectivamente[28] (véase cuadro 2). Por tanto, a pesar de esa discrepancia, la veintena quedaba ubicada en la época de lluvias, cuando las plantas estaban en su etapa de crecimiento, es decir, se trata de un periodo que representa la máxima fertilidad en el año.

[25] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 187.

[26] Así lo traduce Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2ª ed., México, Porrúa, 1977, 163 pp. (Biblioteca Porrúa, 44).

[27] Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 3ª ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. X, p. 138.

[28] Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36 y 37), vol. I, p. 271; Francisco de las Navas, "Calendario Índico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1984 (Etnohistoria. Serie Antropológica, 53), t. I, vol. 4, p. 227.

La ceremonia que se llevaba a cabo en este mes tenía como motivo central un tronco de árbol, de aproximadamente 25 brazas de largo, que traían del monte el día de la fiesta del mes anterior llamado Tlaxochimaco o Miccailhuitontli. Según Durán este tronco, denominado *xócotl*, se dejaba recostado a la entrada de la ciudad por 20 días, durante los cuales era motivo de diversas ceremonias mientras se le alisaba. De acuerdo con Sahagún, en cuanto traían el *xócotl*, éste era levantado inmediatamente en el patio del templo de Cuauhxicalco,[29] donde se quedaba enhiesto por 20 días, y sólo en la víspera de la ceremonia lo bajaban con gran cuidado para quitarle las asperezas y adornarlo con papeles. El objetivo de estas acciones era transformar el árbol de elemento natural a elemento cultural y, con ello, deshacerse de sus cualidades contaminantes. Por otra parte, según Juan de Torquemada:

> Este palo, decían que representaba al dios de el fuego, como materia en que introduce su forma y ejercita su acción de quemar; por esto ponían toda diligencia, porque ni en el bajarle al suelo, ni en el levantarle en el aire hubiese algún desmán, porque lo tuvieran por grandísima desgracia y contrario agüero.[30]

Luego de la preparación del poste, hacían de *tzoalli*[31] la imagen de un hombre que representaba al dios, la componían con papeles y le hincaban tres tamales de amaranto en la cabeza.[32] Posteriormente, volvían a levantar el tronco e iniciaban un areito que terminaba al ponerse el Sol y en el que participaban los cautivos y sus dueños. A la media noche, a manera de purificación, les cortaban los cabellos de la coronilla a los cautivos que serían inmolados al día siguiente. Para el sacrificio, las víctimas eran atadas de pies y manos y arrojadas a la hoguera que ardía arriba en el templo. Los presos medio quemados eran sacados de las llamas para extraerles el corazón, el cual era arrojado a los pies de Xiuhtecuhtli.[33] Al medio día la gente se reunía en el patio del dios para presenciar la danza efectuada por los mozos y las doncellas que vivían en los templos (véase fig. 23). Estas últimas llevaban color en las mejillas e iban adornadas con plumas rojas en brazos y piernas,[34] elementos que, como ya mencioné, estaban relacionados con el fuego y con la fertilidad. Al terminar el baile ritual, los mancebos corrían hacia el *xócotl* e intentaban subir por él. El primero que llegaba a la punta tomaba las armas de la imagen y ésta junto con los tamales eran despedazados y arrojados a la multitud que se encontraba abajo (véase figs. 16 y 19). Todos los participantes hacían lo posible por obtener un pedazo de la imagen o de los tamales, pues se consideraba de buena fortuna. Por último, el *xócotl* era tirado de golpe al suelo y la fiesta terminaba con una borrachera general, con excepción de los jóvenes.[35]

[29] Este edificio lo menciona Sahagún como el décimo sexto y dice que encima de este templo o *momoxtli* bailaba un sacerdote vestido como ardilla, Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 183. Esta misma información la proporciona Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 224. Sobre los diferentes templos que llevaban el nombre de Cuauhxicalco dentro del recinto ceremonial de México Tenochtitlan, véase el artículo de Yólotl González, "Templos y lugares sagrados relacionados con el culto al sol entre los mexicas", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 299-302. De acuerdo con esta autora los *quauhxicalcos* eran sitios relacionados con el culto al Sol, *El culto*..., p. 76.

[30] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 394.

[31] Masa hecha con semillas de amaranto o *huauhtli* mezcladas con miel de maguey. Con esta masa hacían las imágenes de diferentes dioses que luego eran ingeridas a manera de comunión.

[32] Según Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 119, la imagen tenía figura de pájaro, le ponían un pico dorado y plumas verdes preciosas como alas y cola. Asimismo, formaban cuatro piñas de *tzoalli* que ponían a los pies del ave como ramas donde estaba posado.

[33] Esta misma ceremonia la menciona Torquemada para el mes de Izcalli, lo cual posiblemente sea un error del cronista, ya que también la describe, aunque de manera más detallada, para la fiesta de Xócotl Huetzi. Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 394-399 y 410.

[34] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 272.

[35] *Ibid.*, p. 272. Resulta sorprendente la semejanza del rito realizado por los mexicas en Xócotl Huetzi con el registrado por Lévi-Strauss entre los sherenté. Según este autor, en dicha ceremonia los participantes durante el día y después de un ayuno

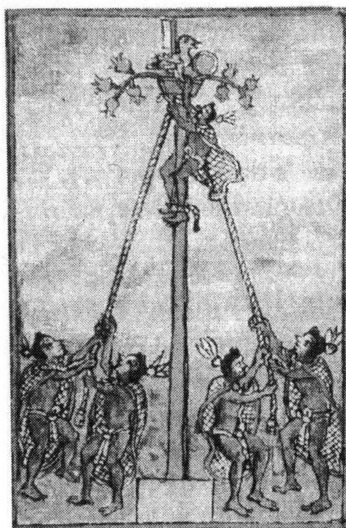


Figura 19. Fiesta de Xócotl Huetzi. *Atlas de Durán.*

En varias ocasiones Sahagún señala que los *pochteca* o comerciantes especializados tenían una especial veneración al dios del fuego. Por esta razón, dicho gremio también rendía su propio culto a la deidad ígnea en ese mes. Para ello, de acuerdo con Durán, desde el principio de la veintena ofrecían a cinco esclavos, cuatro hombres y una mujer, que representaban durante ese mes a los dioses Yiacatecuhtli, Chiconquiáhuitl, Cuauhtlaxayauh, Coyotlinahual y Chalmecacíhuatl, los cuales eran reverenciados junto con Xócotl. El día de la fiesta estos personajes, al igual que los ofrendados a Xiuhtecuhtli, eran arrojados al fogón sagrado seguidos cada uno de cuatro o cinco esclavos: "tomaban a los dioses, uno a uno, así vivos, y echábanlos en el fuego, y, a medio asar, antes que muriesen, los sacaban y los sacrificaban cortándoles el pecho."[36]

realizaban una caza colectiva, distribuían comida y hacían una carrera con teas. En la noche levantaban un mástil de 10 m llamado "camino del cielo". El primero que trepaba por él y llegaba a la punta imploraba al Sol le diera fuego y, en el acto, se prendía el puñado de fibras que llevaba y, con ese fuego, encendían todos los hogares del pueblo. El resto de los participantes sucesivamente trepaba hasta arriba del poste, en donde las almas de sus parientes difuntos le comunicaban el tiempo que le quedaba de vida. Enseguida, el individuo tiraba desde arriba un objeto para señalar en lo que reencarnaría. El último en subir recibía de un heraldo del Sol el mensaje de que el astro enviaría la lluvia. Al día siguiente, antes del alba, el palo era derribado y arrojado al agua. Por último, la población se reunía y un oficiante recogía en una calabaza los objetos que simbolizaban las almas de cada uno y las restituía a sus poseedores fingiendo introducirla por la mollera de la persona. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 285 y 286.

[36] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

Por su parte, Motolinia en sus *Memoriales* dice que en este mes los mercaderes hacían fiesta a Yiacatecuhtli, para lo cual sacrificaban a un hombre y a una mujer; mientras que en su *Historia* menciona que el día de la ceremonia uno de los cautivos era vestido con el atavío del dios del fuego y bailaba en honor de esta deidad, para luego ser sacrificado junto con los demás.[37] Esto muestra que el fuego fue un numen importante para los *pochteca.* Es posible que el culto especial que este grupo rendía a Xiuhtecuhtli se debiera a los cercanos vínculos que guardaba con el gobernante, quien estaba muy asociado a esa deidad. Así, las relaciones sociales, políticas y económicas entre el *tlatoani* y los comerciantes se manifestaban también en el plano de lo sagrado, donde se observan nexos entre el dios del fuego y el patrono de los mercaderes que se expresaban a través del culto. Por eso, en la fiesta de Teotleco, que festejaba la "venida de los dioses", los últimos en llegar, un día después que los demás, eran Yiacatecuhtli y Xiuhtecuhtli por ser los más viejos.[38] Asimismo, hay que mencionar que en esta última ceremonia, además de que estaba presente un *xócotl*,[39] acostumbraban arrojar a los cautivos a la hoguera antes de extraerles el corazón, y es posible que los ofrendados de esta manera representaran a los dioses recién llegados a la tierra.

> Para este día tenían muchos cautivos miserables que sacrificar, los cuales quemaban vivos en grandes fuegos y crecidas hogueras.

[37] Motolinia, *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, IIH-UNAM, 1971 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2), p. 52 e *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 2ª ed., México, Porrúa, 1973 (Sepan cuántos, 129), p. 34. En otra parte de sus *Memoriales*, p. 68, dice que en esta fiesta los mercaderes sacrificaban a muchos esclavos.

[38] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 152 y 153.

[39] Kirchhoff, *op. cit.*, pp. 88 y 109.

Al rededor de las cuales andaban bailando ciertos mancebos señalados, disfrazados en forma de monstruos; y como iban bailando iban arrojando en ellas a los míseros cautivos [...].[40]

Por otro lado, la forma particular de sacrificio que se efectuaba en estas fiestas recuerda la inmolación de Nanahuatzin y Tecciztécatl en la hoguera de Teotihuacan, cuya oblación valió para la creación del Sol y la Luna, astros marcadores de tiempo. El primero de ellos, íntimamente vinculado con el ciclo anual, se consideraba indispensable para la fecundación de la naturaleza y su reproducción. Por tanto, como dice Eliade, este rito era la repetición del mito cosmogónico, el cual se constituyó en modelo,[41] pues aquél revivía el momento en que los dioses se arrojaron a la hoguera para transformarse en los dos principales astros que surcarían el cielo.

En la ceremonia de Xócotl Ḥuetzi se pueden detectar tres etapas. La primera de ellas corresponde a la preparación del árbol sagrado con la imagen del dios en la parte superior, así como el levantamiento de ambos. La segunda está dominada por el sacrificio de cautivos al fuego, mientras que en la tercera se realiza la subida al *xócotl* y la caída violenta de éste. Cada una de estas partes de la fiesta podemos identificarlas con las tres etapas que formula Arnold van Gennep para los ritos de paso, es decir, separación, limen e incorporación: "propongo llamar a los ritos de separación de un mundo previo, *ritos preliminares*, aquéllos realizados en la etapa transicional *ritos liminares* o *de umbral*, y a las ceremonias de incorporación en un nuevo mundo *ritos posliminares*".[42]

Respecto a la fiesta de Xócotl Huetzi, en la primera etapa se representaba al dios del fuego en la parte superior del cosmos. Como ya señalé en el segundo capítulo, la deidad ígnea estaba muy relacionada con el Sol, por tanto, el hecho de que

[40] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 401.
[41] Eliade, *Mito y realidad*..., p. 38.
[42] Van Gennep, *op. cit.*, p. 21.

el dios del fuego estuviera en la parte de arriba simbolizaba la época de mayor luz en el año. Por esta razón el *xócotl* era levantado en el patio del templo justo al medio día,[43] cuando el Sol se encontraba en su punto más alto. La segunda etapa, es decir, la intermedia o liminar estaba dominada por el fuego y el sacrificio de cautivos en su honor. Este último acto ritual tenía como objetivo la revitalización de la naturaleza por medio del fuego, puesto que, como ya vimos en páginas anteriores, este elemento estaba asociado a la fecundidad y a la regeneración. En la tercera etapa de la fiesta resulta significativo el acto de arrojar los pedazos de *tzoalli* hacia los participantes que estaban abajo, quienes hacían lo posible por obtener alguno de ellos, pues quien lo lograba se consideraba afortunado, porque significaba la abundancia que, por ese medio mágico, obtendría en su próxima cosecha.[44] La última acción ritual de la ceremonia era el desplome del *xócotl* acto que, según Hermann Beyer, significaba el descenso del Sol después de haber alcanzado su punto más alto.[45] Por tanto, la caída del poste representaba el descenso del dios del fuego al Mictlan para fecundar la superficie de la tierra desde el mundo de los muertos, puesto que de esa parte baja resurgían las plantas que se encontraban en estado latente, esto es, en forma de semilla. Así, la totalidad de la fiesta significaba la fecundación de la naturaleza que el principio masculino realizaba tanto desde la parte superior del cosmos, cuando el fuego y el Sol estaban arriba del puntal, como desde el inframundo cuando éste era derrumbado. Por otro lado, ese mismo simbolismo también se observa en la ceremonia de los tepanecas de Tacuba y Coyoacán que Motolinia refiere:

[43] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 120.
[44] Según Motolinia, el que lograba obtener un pedazo de ese ídolo para comer sería valiente en la guerra. Motolinia, *Historia*..., p. 34 y *Memoriales*..., p. 64.
[45] Hermann Beyer, "El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli. Un ensayo mitológico", en Carmen Cook de Leonard [recopilación y trad.], *El México antiguo*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. X, vol. I, p. 312.

Los de Tlacuba y Cuyoacan ponían un palo como los que vuelan, y encima una rodela rica y una mata de semilla; y el que subía por el palo arriba la ganaba y quedaba por honrado, y tenía cuatro cuerdas, y por ellas procuraban subir, y uno a otros se derribaban, y ofrecían maíz de lo tierno y perros cochos y fresosos, y comíanlos todos los que bailaban después.[46]

Al igual que en el caso de los mexicas, el tronco sacralizado de los tepanecas simbolizaba la dirección central arriba-abajo, el cenit que, según Eliade, era al mismo tiempo la cima del mundo y el centro por excelencia, el *axis mundi*.[47] Por otra parte, las cuatro cuerdas atadas al mástil correspondían a la cuatro esquinas del mundo, por tanto, la imagen en su conjunto era la representación del cosmos (véanse las figs. 5, 16 y 19). Asimismo, es indispensable tomar en cuenta que los participantes trepaban a la parte alta del poste por las sogas, lo cual simbolizaba el fluir de las fuerzas sagradas de las cuatro esquinas hacia el centro.

La localización del fuego, tanto en el cielo como en el inframundo, alude a la existencia de un *axis mundi* dominado por el dios ígneo que iba desde el piso más alto del Ilhuícatl hasta la capa más baja del Mictlan, pasando por lo que se consideraba el centro del plano de la tierra, sitio donde estaba la habitación de Xiuhtecuhtli. Por ello, como lo ha hecho notar Xavier Noguez, Tonacatecuhtli, Mictlantecuhtli y Xiuhtecuhtli compartían el uso de la *xiuhuitzolli* o diadema de turquesa que era uno de los elementos distintivos de este último dios.[48] El punto medio de la superficie terrestre constituía un centro simbólico, que podía manifestarse en diferentes sitios, en él confluían las fuerzas sagradas de los tres niveles del cosmos y de las cuatro esquinas del mundo. Por eso era un núcleo de cohesión social que congregaba a la comunidad. De acuerdo con Eliade:

[46] Motolinia, *Memoriales*..., p. 52.

[47] Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1992, p. 82.

[48] Xavier Noguez, *El hueitlatoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*, México, 1971 (Tesina de licenciatura en Historia, FFyL-UNAM), p. 60.

Un *Centro* representa un punto ideal, perteneciente, no al espacio profano geométrico, sino al espacio sagrado, en el cual puede realizarse la comunicación con el Cielo o con el Infierno; en otras palabras, un *Centro* es el lugar paradójico de la ruptura de los niveles, el punto en que puede ser trascendido el mundo sensible.[49]

La relación del dios del fuego con el mundo de los muertos se manifiesta también porque otro de los nombres de la ceremonia de Xócotl Huetzi era Huey Miccailhuitl, "gran fiesta de los muertos", apelativo con el cual la registran Francisco de las Navas, Motolinia, Durán, Torquemada, de la Serna y la *Relación geográfica de Meztitlan*.[50] De acuerdo con el primero de estos autores, en dicha celebración se conmemoraba a los difuntos mayores, en cuyo honor y memoria daban grandes ofrendas en los templos y entonaban cantares tristes.[51] Asimismo, Torquemada especifica que los tlaxcaltecas denominaban al décimo mes Huey Miccailhuitl:

que quiere decir la fiesta mayor de los difuntos, y llamábanla así porque este mes solemnizaban la memoria de los difuntos con grandes clamores y llantos y doblados lutos que la primera; y se teñían los cuerpos de color negro y se tiznaban toda la cara [...].[52]

Por otra parte, en la página 28 del *Códice Borbónico* se observa un fardo mortuorio en la parte superior del *xócotl* (véase fig. 17), mientras que en el *Atlas de Durán* dicho bulto se encuentra en la parte superior izquierda de la lámina que ilustra tal veintena (véase fig. 16). La relación que tenía esta época

[49] Eliade, *Imágenes*..., p. 83.

[50] Véase el cuadro correspondiente a los meses.

[51] Navas, *op. cit.*, p. 227.

[52] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 425 y 426.

del año con la muerte no se limitaba al plano social, sino que se hacía extensiva a la naturaleza, pues Durán refiere que tanto en este mes como en el anterior (Miccailhuitontli) los nahuas hacían ofrendas y sacrificios porque al entrar agosto temían la muerte de las sementeras por el frío y las heladas.[53] Esto establece una relación entre el mundo muerto, es decir, el aspecto femenino del cosmos, y esa época del año; así como una asociación entre la naturaleza, los ciclos que ella presenta y el ser humano.

En relación con lo anterior, Johanna Broda señala que el periodo conocido como *xopan*, "tiempo verde", que iniciaba en el mes de Etzalcualiztli, era presidido por Tláloc dado que era el tiempo de lluvias y de oscuridad del año asociado a la noche, sus astros, el inframundo y los muertos. Por tanto, dicha investigadora considera que era la época del sol nocturno, símbolo del dios del agua.[54] Por su parte, Pedro Carrasco especifica que Xócotl era uno de los nombres del dios del fuego y de los muertos, lo cual asocia al dios ígneo con el inframundo. Asimismo, hay que recordar que la caída del *xócotl*, que representaba al fuego y al Sol, indicaba la futura declinación del astro rey en el siguiente periodo del año, en el cual predominaba el frío y la oscuridad sobre el calor y la luz de la época anterior. En consecuencia, la fiesta de Xócotl Huetzi marcaba la disminución del poder de los rayos y del calor del Sol. Por eso, en dicha ceremonia sacrificaban a los cautivos por fuego, pues con ello dotaban de fuerza al Sol para revitalizarlo y mantenerlo vivo.[55]

[53] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 269. Por su parte, Kirchhoff, *op. cit.*, p. 7, siguiendo otro camino llega a establecer una asociación entre Mictlantecuhtli, dios del inframundo, y los meses Miccailhuitontli y Huey Miccailhuitl.

[54] Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars...*, p. 157.

[55] En relación con la fiesta de Xócotl Huetzi, la interpretación que al respecto propone Francisco del Paso y Troncoso resulta muy sugerente, ya que dice que a través de la sombra proyectada por el tronco enhiesto se podía observar cómo el Sol pasaba del norte al sur, puesto que el *xócotl* estaba levantado en el momento en que el Sol pasaba por el cenit. Sin embargo, como él mismo apunta, dicho paso cenital se llevaba a cabo al iniciar el mes de Tlaxochimaco, época en que el tronco aún no había sido traído del monte. Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1981, p. 127.

Aunque no considero que la deidad ígnea fuera un dios del agua, como afirma Paul Kirchhoff,[56] estimo que estuvo asociado a la agricultura pues, como hizo notar Ángel Ma. Garibay, el *xócotl* enhiesto equivalía a un falo fecundador al que se le rendía culto en esta fiesta.[57] Sin embargo, su poder fertilizador no sólo se significaba con su caída, sino que también dicha función se manifestaba simbólicamente en la fiesta de Huey Tozoztli, en la cual un tronco semejante era hincado en el fondo de la laguna, junto al sumidero de Pantitlan,[58] acto ritual que representaba la unión del principio masculino con el femenino y propiciaba la fertilidad de la naturaleza.

En relación con lo anterior, las láminas 10 del *Códice Borbónico* y 10 del *Tonalámatl de Aubin* (véase figs. 1 y 13), muestran en la parte central un mástil clavado en el agua en el que está trepado un personaje humano. A los lados del poste se observan dos dioses, en el izquierdo el Sol y en el derecho Mictlantecuhtli. Representación semejante se encuentra en la página 70 del *Códice Borgia* en la que aparecen dichos dioses en la misma posición, mientras que enmedio de ellos está un personaje que empuja a otro hacia abajo con un palo (véase fig. 20). En la lámina aludida del *Códice Borbónico,* debajo de cada uno de los dioses, están dibujados los objetos de color turquesa distintivos del dios del fuego, éstos son el *xolocózcatl* o pectoral en forma de perro, la diadema triangular de turquesa llamada *xiuhuitzolli*, la *yacaxíhuitl* o nariguera y las orejeras *xiuhnacochtli*, lo cual indica la asociación de estas deidades con el numen del fuego.

[56] Kirchhoff, *op. cit.*, p. 79.

[57] Bernardino de Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, introd., versión y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, 1958 (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1), p. 120.

[58] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 88.



Figura 20. Tonatiuh y Mictlantecuhtli. *Códice Borgia.*

Esta lámina, que bien puede referirse a la fiesta de Xócotl Huetzi, presenta también una relación con el mundo de los muertos, la cual se ve tanto por la presencia del dios del inframundo, como por otros elementos como son el bulto mortuorio, la calavera que lleva el Sol a sus espaldas, el personaje que introduce la cabeza en la tierra, la araña y el cielo nocturno que indica oscuridad, como ya lo había indicado Francisco del Paso y Troncoso. Para este autor la lámina en cuestión, al igual que la 10 del *Tonalámatl de Aubin,* alude al descenso del Sol al Mictlan[59] ya que, además de los elementos referentes a la muerte arriba mencionados, debajo de Tonatiuh aparece sólo la parte superior de un disco solar que da la impresión de estar bajando. Lo anterior refuerza la interpretación presentada aquí, sobre todo si se toman en cuenta los nexos que existieron entre el fuego y el Sol. Así, los símbolos de muerte relacionados con el Sol y con los elementos asociados al fuego indican el inicio de una etapa del año en que empezaba a predominar el frío y la oscuridad, debido a que tanto el Sol como Xiuhtecuhtli descendían al Mictlan. De igual forma, este descenso al inframundo

[59] Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 72.

rememoraba el acto realizado *in illo tempore* por Nanahuatzin en el mito de la creación del Sol pues, de acuerdo con la "Histoire du Mechique", "el buboso" luego de arrojarse a la hoguera sagrada descendió al Mictlan de donde trajo "muchas piezas ricas",[60] es decir, las plantas alimenticias provenientes del inframundo.[61] Respecto a este personaje enfermo, Lévi-Strauss dice que:

> [...] los mitos confieren a menudo a los mutilados y a los enfermos una significación positiva: encarnan modos de la mediación. Imaginamos las privaciones y la enfermedad como privaciones de ser, y por tanto como un mal. Pero si la muerte es tan real como la vida y si por consiguiente no existe más que el ser, todas las condiciones, aun patológicas, son positivas a su manera. El "menos-ser" tiene el derecho de ocupar un lugar cabal en el sistema puesto que es la única forma concebible del tránsito entre dos estados "plenos".[62]

De acuerdo con lo que hemos visto hasta aquí, el fuego se relacionaba tanto con el Sol y lo alto, como con el mundo oscuro y húmedo de la parte baja del cosmos, ya que también estaba presente en el Mictlan para realizar su acción fecundadora y regeneradora de las plantas y de la vida a partir de lo muerto. De ahí la gran importancia de la fiesta de Xócotl Huetzi realizada en plena época de lluvias. En ella el fuego, en tanto que elemento cultural representado por el *xócotl,* fungía como mediador entre el mundo alto y el mundo bajo, entre el calor

[60] "Histoire du Mechique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1973 (Sepan cuántos, 37), p. 109.

[61] En relación con esto hay que recordar el acontecimiento que narra el enfrentamiento entre Huémac y Tláloc en el juego de pelota, pues en él se especifica que las piedras verdes representaban el agua y las plumas de quetzal las plantas de maíz.

[62] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 59. Según este autor, para los bororo las plantas cultivadas y otros bienes culturales surgen de las cenizas de héroes que mueren a veces voluntariamente en una hoguera, lo cual atestigua que para ellos existe una conexión entre el fuego y la vida. *Ibid.*, p. 194.

y la lluvia y, al mismo tiempo que relacionaba el cielo y la tierra, los mantenía separados. De esta manera, el levantamiento del poste en plena época pluvial propiciaba la actividad del Sol sobre la tierra. Mientras que su introducción en la laguna de Tetzcoco, cerca del remolino de Pantitlan santuario de los Tlaloque, en el mes de Huey Tozoztli durante la sequía, aseguraba la futura llegada de las lluvias. Asimismo, la mediación realizada por el fuego a través del mástil evitaba un acercamiento peligroso del Sol a la tierra en el tiempo de estiaje, que traería como consecuencia que el mundo se quemara, pero también impedía que se pudriera por la falta de calor.[63]

Por otro lado, la manera en que quedaba clavado el *xócotl*, una línea vertical sobre otra línea horizontal, remite a la forma con la que se representaba en los códices el encendido del fuego nuevo cada 52 años, es decir, un madero tendido horizontalmente y otro transversal que se barrenaba sobre el primero para sacar fuego (véase fig. 10). Esta imagen simbolizaba la regeneración del mundo, la cual se daba a causa del restablecimiento del pacto entre los dioses y los seres humanos que se realizaba al final de cada siglo indígena. De la misma manera, dicha ceremonia rememoraba el mito de la creación del Sol, cuando en la noche de los tiempos inmemoriales Nanahuatzin se arrojó a la hoguera sagrada en Teotihuacan para salir finalmente por el oriente transformado en astro luminoso.[64]

En relación con el tronco sagrado, venerado en la fiesta de Xócotl Huetzi, que representaba al dios ígneo y se asociaba a su aspecto de fecundador, hay que tomar en cuenta que la madera contiene al fuego, por eso uno de los nombres de la deidad era Ocotecuhtli "señor del ocote", mientras que los palos para sacar lumbre eran llamados *tlequáhuitl* "madera de fuego". En esto se ve la unión de los opuestos ya que, de acuerdo con

[63] *Ibid.*, p. 289.

[64] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1), p. 122.

Lévi-Strauss: "Para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida."[65]

El *xócotl*, relacionado con el principio masculino del cosmos y símbolo de un falo fertilizador, tenía su equivalente en la coa o bastón plantador utilizado en las labores agrícolas. Así, Hernando Ruiz de Alarcón menciona que, tanto para transplantar los magueyes como para castrarlos, se servían de un palo agudo o de punta afilada que era invocado como *tlamacazqui ceatl itonal*. De la misma manera, en el conjuro que se utilizaba para la siembra de diferentes semillas, entre ellas el maíz, llamaban con el mismo nombre al palo aguzado con el cual hacían un agujero en el suelo para colocar la semilla debajo de él.[66] En ambos casos la tierra, entidad femenina fecundada que daba lugar a la generación de los alimentos, también estaba presente. Como en todas las invocaciones, los seres o elementos imprecados eran mencionados con sus nombres sagrados o calendáricos. En el presente caso, al "palo" referido le correspondía el de *tlamacazqui ceatl itonal*, "sacerdote cuyo *tonal* es uno agua", apelativo que relaciona a ese objeto con Xiuhtecuhtli ya que, de acuerdo con el calendario ritual o *tonalámatl*, dicha deidad presidía el signo *ce atl*.

En los documentos del siglo XVI existen varias referencias que permiten caracterizar al fuego como el elemento responsable de la revitalización del mundo, para que éste pudiera continuar con su existencia. En este sentido, el fuego estaba relacionado con la fecundidad pero, de igual forma, presentaba importantes asociaciones con el Mictlan, como ya he mencio-

[65] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 153.

[66] Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 3ª ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. XX, pp. 99-105.

nado.[67] La doble relación del elemento ígneo con la muerte y la regeneración no resulta contradictoria si se toma en cuenta que en la parte baja del cosmos se encontraban las semillas en estado latente, es decir en un periodo de muerte, antes de que florecieran como plantas por la acción transformadora y fertilizadora del fuego. Así pues, el fuego en el inframundo propiciaba la renovación de la naturaleza y de la vida a partir del mundo muerto y quedaba inscrito en el ciclo vida-muerte-vida, por el cual se daba la constante renovación del mundo y de la naturaleza. Por eso, es posible que algunas de las representaciones del dios del fuego, como la encontrada en el Templo Mayor, lleven elementos acuáticos y terrestres relacionados con la fertilidad de los campos y las plantas comestibles.[68] Por otra parte, la reactualización del pacto entre seres humanos y dioses, que permitía que aquéllos vivieran por otro ciclo de 52 años, tenía su máxima expresión en la ceremonia del Fuego Nuevo, restauración que se daba a partir de la muerte que se instalaba simbólicamente en el mundo de los vivos a través de la oscuridad al apagarse todos los fuegos. Con esto, a su vez, se rememoraba el tiempo anterior a la creación y se hacía patente el Mictlan, mundo muerto dominado por la oscuridad, en la superficie de la tierra.

El fuego como símbolo de la regeneración estuvo muy relacionado con la naturaleza, específicamente a través del sistema de tumba, roza y quema. Dicho sistema consiste en incendiar los campos de labor que por un tiempo han estado inactivos para propiciar su fecundidad y luego proceder a sembrar. Esto se debe a que después de haber dado frutos, periodo de vida,

[67] Como ya lo ha hecho notar Alfredo López Austin, "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, IIA-UNAM, 1985, pp. 273 y 274, Cuecuex, que significa "inquieto", "cosquilludo", "lleno de comezón", es la deidad del fuego del inframundo que baja a ese ámbito para propiciar la regeneración y la fecundidad de los campos.

[68] Esta imagen ha sido estudiada por López Austin, en su artículo "El dios...", en *Anales...*, pp. 251-285.

la tierra entra en una etapa improductiva o de muerte y, para salir de ella, es necesario que sea revitalizada por la acción transformadora del fuego con el objeto de liberar los alimentos del inframundo. Así, por la acción restauradora del fuego, la tierra vuelve a ser fértil. En este caso es aplicable la propuesta de Lévi-Strauss según la cual el fuego y los cultivos pertenecen al ámbito de la cultura. En relación con esto, dicho investigador registra un mito Mundurucú sobre el origen de la agricultura que refiere que una vieja hizo desmontar el campo y quemarlo y, como consecuencia, surgieron las plantas cultivadas.[69] Por tanto, aquí se observa el surgimiento de la agricultura por el fuego y la presencia de una mujer, con lo cual queda establecida la participación de los dos principios opuestos para la generación de las plantas cultivadas.

b) Izcalli

Como lo ha sugerido Pedro Carrasco, el último mes indígena, es decir, Izcalli, estaba muy relacionado con el inmediato anterior llamado Tititl, el cual era una preparación para el siguiente.[70] De acuerdo con Sahagún, en el penúltimo mes del año los mexicas rendían culto a Ilamatecuhtli, diosa anciana que también llevaba por nombre Tonan "Nuestra madre" y Cozcamiauh "Collar de espigas", apelativos que la señalan como personificación del principio femenino relacionado con la agricultura y que representaba al maíz viejo.[71] Asimismo, su denominación Ilamatecuhtli la asocia al fuego, el dios más antiguo de todos,[72] puesto que este último también llevaba el nombre de Huehue, Ilama "Anciano, Anciana". De tal modo se evidencia que el fuego, considerado como un numen predominantemente mas-

[69] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 189 y 264.

[70] Kirchhoff, *op. cit.*, p. 14.

[71] Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars...*, p. 156.

[72] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 44.

culino, estaba conformado por los dos principios del cosmos y que el mes de Tititl estaba dedicado a su parte femenina, mientras que Izcalli a la masculina.

En la fiesta de Tititl, la mujer que representaba a la deidad era inmolada según el sacrificio común de las diosas de la tierra y de la agricultura, es decir, por extracción de corazón y degollamiento. Sin embargo, lo que más destaca en esta ceremonia, de acuerdo con el tema de esta investigación, es que en un pilón llamado *cuauhxicalco* colocaban una casilla de teas denominada "la troxe de la diosa Ilamatecuhtli", que representaba al maíz viejo, y un sacerdote le prendía fuego.[73] Este acto simbolizaba la renovación de esa planta a partir de la acción transformadora del fuego, pues dicho elemento destruía el maíz viejo para dar lugar al nuevo de la próxima cosecha. Esto se asocia a la concepción de que el mundo se gasta y debe ser revivificado y, para ello, el "fuego cósmico pone fin al universo para renovarlo."[74] Por tanto, lo anterior explicaría el hecho de que la fiesta de Tititl fuera considerada la preparación de la de Izcalli, "resurrección", ya que en esta última se realizaban diversas acciones rituales y simbólicas que tenían como objetivo la regeneración anual de la sociedad y de la naturaleza.

Izcalli, último mes del año, estaba dedicado al dios del fuego. Esta veintena estaba dividida en dos partes, ya que a los diez días se efectuaba una festividad y a los 20 días otra. Por tanto, en este mes se observa el mismo modelo descrito en páginas anteriores, según el cual tanto al final como a la mitad de los periodos señalados como una unidad se realizaban importantes ceremonias al fuego. En este caso la unidad es el mes de Izcalli y su mitad o centro se ubica a los diez días, momento en que se efectuaba la ceremonia llamada *Huauhquiltamalcualiztli*.[75] En ella, a media noche y ante la imagen de Xiuhtecuhtli en el templo de Tzonmolco,[76] el sacerdote llamado *tlenamacani*[77] sacaba fuego nuevo con unos palos: "[...] uno puesto abaxo, y sobre él barrenaban con otro palo, como torciéndole entre las manos con gran priesa, y con aquel movimiento y calor se encendía el fuego. Y allí lo tomaban con yesca y encendíanlo en el hogar".[78]

[73] *Ibid.*, p. 170.

[74] Eliade, *El mito...*, pp. 115 y 85. De acuerdo con este autor, la regeneración del mundo está relacionada con los ciclos naturales y agrícolas, situación observada entre los mexicas. *Ibid.*, pp. 64 y 65.

El fuego así obtenido ardía en una hoguera que estaba delante de la estatua. Según Torquemada, al encender la lumbre se apagaba "el común con que guisaban las viandas" y, de acuerdo con Sahagún, nadie cocía nada en el comal ni tocaban el fuego por ser el primer día en que se ofrecían y comían los *huauhquiltamalli*.[79] Estos tamales eran preparados por las mujeres la noche previa a la fiesta y, al amanecer, eran ofrecidos ante la imagen del dios del fuego, para luego convidarse unos a otros. En las casas, cada quien dedicaba cinco *chalchiuhtamalli* al fuego antes de que fuesen ingeridos. Asimismo, colocaban uno de ellos sobre las sepulturas como ofrenda a los difuntos. Junto con estos tamales, los participantes comían unos camarones llamados *acocitli* preparados en un caldo denominado *chamulmulli*, comida que se ingería muy caliente[80] y tras

[75] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 409, dice que la fiesta de *huauhquiltamalcualiztli* y el encendido del fuego nuevo se llevaba a cabo a los 16 días del mes.

[76] De acuerdo con Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 239, el *Tzonmolco Calemecac* "era un monasterio donde moraban sátrapas del dios Xiuhtecuhtli, y aquí sacaban fuego nuevo cada año, en la fiesta *huauhquiltamalcualiztli*. Y de aquí sacaban el fuego nuevo cuanto quiera que el señor había de incensar delante de los dioses."

[77] De la Serna, *op. cit.*, p. 193.

[78] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 171.

[79] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 409 y Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 48. *Huauhquiltamalli* de *tamalli*, "tamal" o como dice Alonso de Molina, "pan de mayz embuelto en hojas y cozido en olla" y *huauhquilitl* "bledos". Estos tamales también eran llamados *chalchiuhtamalli*, de *tamalli* y *chalchihuitl*, "piedra preciosa verde" según Rémi Siméon y, de acuerdo con Molina, "esmeralda basta". Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1977, 784 pp. (Col. América Nuestra, América Antigua).

[80] Esta misma información la proporciona de la Serna, *op. cit.*, p. 133.

el fuego. Por otra parte, es indispensable señalar que las hojas de maíz que envolvían los tamales eran arrojadas al agua.

En esta ceremonia se aprecia que los dos principios de la creación, el fuego y el agua, estaban presentes y entraban en conjunción para propiciar la regeneración de los campos y, en general, de la vida en el mundo. La interacción de ambos elementos se manifestaba en que los camarones, producto acuático y natural, se ingerían calientes, cocidos y transformados por el fuego, mientras que las envolturas de maíz de los tamales, que eran ya un producto cocido por haber sido expuesto a la lumbre, eran arrojados al agua. Por tanto, aquí se manifiesta la oposición de los contrarios de la que habla Lévi-Strauss, es decir, del agua y el fuego, de lo crudo y lo cocido que es superada por medio de la cocción de los alimentos,[81] esto expresado en el propio nombre que recibía esta fiesta: *motlaxquian totah*, "nuestro padre el fuego tuesta para comer".[82] Lo anterior simbolizaba una conjunción creadora que era festejada en esta comida, por eso, los viejos al terminarla cantaban y bebían un pulque llamado *texcalcehuia* ante la imagen de Xiuhtecuhtli.[83] Por otro lado, en la ceremonia que se realizaba a los 20 días del mes, los mexicas preparaban los *macuextlaxcalli*,[84] tortitas hechas con harina de maíz y agua caliente con frijoles enmedio. Cada persona ofrecía a Xiuhtecuhtli cinco de estos panecillos que eran colocados a los pies de la estatua. Después de haber comido, los viejos bebían pulque en el oratorio donde se encontraba la imagen de Milíntoc, otra de las manifestaciones de la deidad ígnea.[85]

[81] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 171.

[82] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 171.

[83] *Ibid.*, p. 176.

[84] *Macuextlaxcalli* de *tlaxcalli*, "tortilla" y *macuextli* "ajorca o sartal de piedras preciosas para las muñecas".

[85] Tanto Motolinia en sus *Memoriales...*, pp. 64-66, como Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 410 y 411 quien evidentemente se basó en el primero, describen una fiesta que se llevaba a cabo en Cuauhtitlan en el mes de Izcalli que viene a ser totalmente diferente a la ceremonia narrada por los demás cronistas. Según los dos primeros, en la vigilia de la fiesta levantaban seis árboles muy grandes con sus respectivas escaleras. Degollaban a dos mujeres en lo alto de las gradas, las desollaban y les sacaban las canillas de los muslos. El día de la fiesta dos principales, que vestían las pieles de las dos víctimas y cada uno llevaba en la mano una canilla, bajaban las gradas gritando y la gente reunida en el patio decía en voz alta "ya vienen nuestros dioses". A los dos sacerdotes les ponían grandes papeles en la espalda y una codorniz degollada colgada del bezote y danzaban. La gente ofrecía una gran cantidad de codornices. En los seis troncos previamente levantados ataban de seis en seis a varios cautivos que eran asaeteados y luego arrojados violentamente hacia abajo donde les sacaban el corazón y los degollaban.

En las dos ceremonias en honor al fuego que se realizaban en este mes, es decir, a los diez y a los 20 días del mismo, se observan acciones y elementos semejantes. En ambas los mancebos ofrecían, en el templo y a los ancianos encargados de guardar a Xiuhtecuhtli, diversos animales como aves, peces, víboras y sabandijas que habían cazado previamente. Estos viejos tomaban las dádivas y las arrojaban a la hoguera que ardía ante la imagen de la deidad. Luego, los jóvenes daban una vuelta alrededor del fogón y cada uno recibía un tamal en retribución de su ofrenda.[86]

La diferencia más significativa entre las dos ceremonias es que en la primera de ellas se encendía fuego nuevo, el cual simbolizaba el fin de un ciclo y el inicio del siguiente; mientras que en la segunda, no se prendía lumbre porque se conservaba encendida la hoguera preparada a los diez días del mes. Asimismo, las ofrendas de tamales variaban en las dos celebraciones, ya que en la primera preparaban los *huauhquiltamalli* con semillas de amaranto,[87] mientras que en la segun-

[86] Sahagún, *Historia...*, vol. I, pp. 98 y 172. Este cronista es el que establece de manera clara la existencia de estas dos ceremonias a la mitad y al final del mes de Izcalli. Mientras que otros autores son más escuetos y sólo se refieren a la celebración efectuada a los diez días del mes o *huauhquiltamalcualiztli*. Entre estos últimos están Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 409 y de la Serna, *op. cit.*, pp. 132 y 133 y 193 y 194. Por otra parte, Motolinia en sus *Memoriales...*, p. 53, sólo refiere lo siguiente: "Izcali. Esta fiesta hacían al fuego, y en ella cazaban culebras, y quitadas las cabezas, las echaban en el fuego, y las comían los viejos; no mataban a ninguno; ofrecían bledos cocidos con masa y camarones y ají; y puesto ante los ídolos lo tomaban los papas para sí."

[87] Según Siméon en su *Diccionario...*, las semillas de *huauhtli* o bledos solamente las comían en tiempo de hambruna, pues preferían el maíz. Sin embargo, la masa deno-

da hacían los *macuextlaxcalli* con harina de maíz y frijoles. Otra diferencia es que en la primera ceremonia los *huauhquiltamalli* eran ofrecidos al fuego y a los difuntos, y en la segunda los *macuextlaxcalli* sólo eran ofrendados a la deidad. De lo anterior se puede inferir que la primera ceremonia de Izcalli se refería a la terminación del periodo anual anterior, por eso en ella se daba el regreso al momento previo de la creación. Esto se nota, simbólicamente, porque apagaban todos los hogares de las casas y no podían utilizar el fuego. Además, como en esos momentos se rompía el espacio temporal del ser humano y se instalaba el tiempo sagrado, era posible la comunicación con los difuntos, por eso las ofrendas dedicadas a ellos. De esta manera, "La creación del mundo se reproduce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida [...]."[88]

Asimismo, esos momentos constituían un periodo liminar porque, como dice Turner, se vivía una muerte ritual que se ubicaba "entre dos periodos de vida social activa" y, por tanto, conformaban "una fase interestructural de la dinámica social", en la que se comunicaban los *sacra*.[89] La fase de transición terminaba con el encendido del fuego, acción que marcaba el fin de la primera etapa de la ceremonia y daba inicio a la segunda que festejaba el principio del ciclo anual. Así, "todo año nuevo es tomar el tiempo en su comienzo es decir, una repetición de la cosmogonía",[90] y esa cosmogonía estaba simbolizada por el encendido del fuego que inauguraba un nuevo periodo anual. Por otra parte, el apagar los fogones de las casas

minada *tzoalli* preparada con semillas de *huauhtli* y miel de maguey era considerada sagrada, ya que con ella se formaban diversas imágenes de dioses que luego eran ingeridas ritualmente en diversas fiestas religiosas.

[88] Eliade, *El mito...*, p. 63.

[89] Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 85, 108 y 114.

[90] Eliade, *El mito...*, pp. 56 y 57.

representaba el retorno al mundo natural, al predominio de la naturaleza sobre la cultura. Este concepto también lo encontramos expresado, simbólicamente, en las ofrendas que los jóvenes daban en las dos ceremonias y en la retribución que recibían por las mismas. Es decir, ofrecían animales cazados y crudos que provenían del mundo natural y les entregaban a cambio tamales cocidos que constituían un producto cultural. Por tanto, no sólo se festejaba la regeneración de la naturaleza, sino también la de la vida social representada por el fuego y los alimentos transformados. Así, de acuerdo con Lévi-Strauss, en el caso aquí analizado, la cocción de los alimentos y el fuego también eran mediadores entre el tiempo sagrado y el profano, entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y la sociedad[91] y permitían, asimismo, la continuación de la vida cultural.

Por mi parte propongo la existencia de una relación de correspondencia entre la ceremonia de Huauquiltamalcualiztli, que se efectuaba a los diez días del mes de Izcalli, y la de Xócotl Huetzi, que se realizaba a la mitad del año. Esto sustentado en que durante la primera de ellas se daban ofrendas a los difuntos, mientras que en Xócotl Huetzi, mes llamado también Huey Miccaílhuitl, se llevaba a cabo un culto similar a los muertos. En esta última celebración tenía un lugar destacado el palo enhiesto, en cuya parte superior se colocaba un ídolo hecho de masa de amaranto, el cual era arrojado hacia la gente que se encontraba abajo y que procuraba tomar un poco de él, ya que ello significaba futura abundancia. Con relación a esto, en Huauhquiltamalcualiztli los tamales que eran ofrendados al fuego e ingeridos por toda la gente eran preparados, igualmente, de amaranto. Por su parte, en la segunda fiesta del mes de Izcalli se ingerían tortillas de maíz con frijoles para propiciar una producción abundante en los campos de labor. Asimismo, existió una relación entre Xócotl Huetzi e Izcalli aunque ésta implicaba una inversión de términos, pues mientras que en la

[91] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70.

primera fiesta el sacrificio consistía en arrojar a la hoguera a los cautivos, en la segunda eran asados diversos animales.

Por otro lado, como ya señalé más arriba, Xócotl Huetzi simbolizaba el descenso del dios del fuego al inframundo, por lo que en esos momentos del año el numen quedaba vinculado con los muertos y, en contraposición, Izcalli significaba el renacimiento y la regeneración. Por eso, estamos de acuerdo con Hermann Beyer cuando dice que esta última fiesta representaba el solsticio de invierno y festejaba la subida del Sol.[92] En relación con lo anterior, la ceremonia realizada a los diez días del mes de Izcalli estaba asociada a los muertos y se encendía fuego nuevo para propiciar la regeneración del mundo y de la naturaleza desde el Mictlan. Por ello, la imagen del dios del fuego, en esta celebración, llevaba una máscara azul y verde, colores que hacían referencia al agua y a la vegetación. De igual forma, los participantes comían tamales de *huauhtli* como anticipación para una buena cosecha, mientras que en la segunda parte de Izcalli, que simbolizaba la regeneración de la naturaleza, ingerían tortillas de maíz con frijoles.

Atuendo del dios del fuego en las ceremonias del mes de Izcalli

En cada una de las dos ceremonias del mes de Izcalli, los mexicas hacían sendas imágenes del dios del fuego, las cuales estaban formadas por una estructura de palos que cubrían con una capa que iba plegada al cuello de la estatua y que le arrastraba. Estas imágenes eran colocadas en un trono de piel de ocelote delante de una hoguera. Para el primer caso, Sahagún refiere, únicamente, que dicho manto era de plumas las cuales, al soplar el aire, se movían y resplandecían dando la apariencia de diferentes colores. En el segundo caso, en el que la imagen de

[92] Beyer, *op. cit.*, p. 312.

la deidad era llamada Milíntoc, este cronista es más específico, pues menciona que la toga estaba hecha de plumas rojas. Jacinto de la Serna relata que la estatua del dios del fuego, compuesta para esta ceremonia, parecía echar llamas relumbrantes,[93] mientras que Torquemada dice que portaba "tantas plumas ricas y piedras de valor y resplandecientes, que parecía estar encendida y abrasada con los visos y resplandores que de sí echaba."[94]

La diferencia más notable entre las dos representaciones de la deidad, de acuerdo con Sahagún, radicaba en los tocados y en las máscaras que cada una de ellas llevaba. En la primera ceremonia, la imagen del dios usaba un penacho llamado *quetzalcómitl*, el cual en la parte inferior era del tamaño de la cabeza y se iba ensanchando hacia arriba con plumas enhiestas. Esta corona tenía, además, dos plumajes llamados *cuammamalitli*, que salían, cada uno, junto a las sienes a manera de cuernos inclinados hacia adelante y en el remate de ellos iban muchas plumas de quetzal. En la parte trasera y baja del tocado iba cosida una melena de cabellos rubios que colgaba sobre la espalda. En relación con este último elemento, hay que recordar que el dios del fuego también era llamado Tzoncozahuiztica "están amarilleando sus cabellos" y Tzoncoztli "amarillo de los cabellos". En la segunda ceremonia del mes, el tocado de la deidad estaba compuesto con plumas ricas y del centro salían unos quetzales altos, en la parte trasera colgaban hacia la espalda unas plumas verdes preciosas y el chapitel estaba conformado por unas plumas muy negras. Por tanto, se puede ver que los dos tocados eran sumamente diferentes.

En lo que respecta a las máscaras que portaban las representaciones del dios del fuego en las dos ceremonias de Izcalli, la primera de ellas estaba hecha de mosaico de turquesas con

[93] De la Serna, *op. cit.*, p. 193.
[94] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 409.

bandas de chalchihuites[95] que atravesaban el rostro. En algunos documentos el verde y el azul son mencionados indistintamente, aparecen relacionados con el dios del fuego y, concretamente, con la dirección central del mundo, ya que la piedra verde simbolizaba a Xiuhtecuhtli y, como ya se ha visto en páginas anteriores, la turquesa estaba asociada a este dios. Ambos colores, que representaban lo precioso, también remitían a la fertilidad, ya que especialmente los chalchihuites eran utilizados para representar el agua de lluvia y, de igual manera, se relacionaban con el reverdecer de la naturaleza. Así, el hecho de que el dios del fuego llevara una careta de estos colores permite asociarlo a la fertilidad y a las plantas. Por otra parte, la máscara que portaba el dios en la segunda fiesta estaba compuesta de mosaico de conchas con una banda horizontal de piedras negras que pasaba por los ojos y la nariz y cubrían de la barba hasta la boca. Esta última imagen coincide con la pintura facial con la que más comúnmente aparece el dios del fuego en algunos códices como el *Florentino*, el *Matritense del Real Palacio* y el *Borgia* (véanse figs. 7 y 8) y es muy semejante a la que llevaba Otontecuhtli (véase fig. 15) dios del fuego patrón de los otomíes. Por consiguiente, esta pintura facial posiblemente estaba relacionada con el inframundo, ya que la asociación entre el fuego y el Mictlan parece provenir de ese grupo. En consecuencia, podemos sugerir que las dos máscaras usadas por el dios del fuego en las ceremonias de Izcalli pueden simbolizar el devenir del tiempo anual, y referirse a la posición del dios del fuego en el cosmos. Así, la primera careta verde azul haría referencia al tiempo en que la naturaleza se recubría de plantas, mientras que la segunda haría alusión a la salida de la deidad ígnea del inframundo y su ascenso hacia el cielo, época en que la tierra quedaba en un periodo de descanso e inactividad. Por tanto, no sorprende que la palabra *izcalli* sea traducida como

[95] Llamaban *chalchihuitl* a las piedras verdes consideradas como preciosas. Molina traduce esta palabra como "esmeralda basta".

resurrección.[96] En relación con esta acepción, Diego Muñoz Camargo dice que Izcalli era el "mes resucitado o rejuvenecido" y lo menciona como "nueva creación";[97] mientras que Torquemada se refiere a él como el mes:

> resucitado o el de la resurrección porque por aquel tiempo ya quería mudar el tiempo y pasar de frío a calor y comenzar la primavera. Por esto renovaban otra vez sus edificios y casas públicas y comunes, y hacían grandes sacrificios y fiestas y otras muchas cosas con que acababan el mes y se acababa el año, siguiéndose luego los cinco días que llamaban nemontemi, que son los baldíos, y comenzaba tras ellos otro año.[98]

Por otra parte, Durán menciona que en ese mes se empezaba la siembra en los montes y en las tierras altas debido a que en esas zonas las lluvias caían antes que en los llanos.[99] Por tanto, el simbolismo de los colores de las máscaras del dios refuerzan el sentido de la festividad de Izcalli: la muerte de un periodo anual y el renacimiento del siguiente que también se manifestaba en la naturaleza.

c) Camaxtli, el fuego y la fiesta de quecholli

Camaxtli o Mixcóatl, dios de la cacería y patrono de los tlaxcaltecas y huexotzincas, ha sido identificado por Luis Reyes y Henry B. Nicholson con el Tlatlauhqui Tezcatlipoca de la "Historia de los mexicanos por sus pinturas". Para Ángel Ma. Garibay

[96] Así lo traduce Navas, *op. cit.*, p. 228. Por su parte Molina en su *Vocabulario...*, apunta que *izcalia* (*nino*) significa resucitar, avivar, tornar en sí.

[97] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1984 (Serie Antropológica, 53), t. I, vol. 4, p. 216.

[98] Torquemada, *op. cit.*, vol. III; pp. 427 y 428.

[99] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 292.

era un aspecto del dios solar y Paul Kirchhoff dice que era el nombre del Xipe rojo en la región de Cuitláhuac;[100] númenes, todos ellos, que de alguna manera estaban asociados al fuego.

Esta deidad, a quien se le atribuyó la invención del fuego, fue objeto de culto por parte de los mexicas quienes lo honraban en el mes de Quecholli. La fiesta en su honor puede dividirse en dos partes, la primera de ellas estaba dedicada a la elaboración de flechas que servían tanto para la cacería como para la guerra. Sin embargo, en esta fase también tenía un lugar preponderante la veneración a los muertos que consistía en confeccionar unas pequeñas saetas que eran amarradas en conjuntos de cuatro junto con cuatro teas. Estos manojos eran colocados por todo un día encima de las sepulturas acompañadas de dos tamales, todo lo cual era quemado durante la noche y las cenizas enterradas encima de las tumbas.[101] Las cuatro flechas cerraban, simbólicamente, el ciclo de vida del individuo, el cual se iniciaba con el rito del bautismo en el que también se elaboraban cuatro pequeñas saetas que, junto con una rodelita, eran enterradas en un campo de batalla para propiciar que el individuo se dedicara a la guerra. Por otro lado, en la segunda etapa de la fiesta se realizaba una cacería ritual en el cerro Zacatépetl. El acecho se hacía con redes y sitiando a los animales los cuales, posteriormente, eran sacrificados a Mixcóatl extrayéndoles el corazón, es decir, "del mesmo modo que de los hombres se hacía sacrificio".[102] Es necesario destacar que las dos etapas estaban divididas por la presencia del fuego, elemento que marcaba diferentes momentos del rito, ya que a la

[100] Luis Reyes, "Los dioses tribales", en Alfredo López Austin y Luis Reyes, *Religión, mitología y magia*, México, INAH, Museo Nacional de Antropología, 1970, vol. II, p. 44; H. B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal [eds. del volumen], *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope [ed. general], University of Texas Press, Austin, 1971, vol. 10, parte 1, p. 398; Ángel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, vol. I, p. 135 y Kirchhoff, *op. cit.*, p. 122.

[101] Sahagún, *Historia*..., vol. I, pp. 156-160, Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 403.

[102] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 76.

mitad del mes encendían lumbre nueva, ceremonia que Durán menciona con el nombre de *tlaco quecholli*, "la mitad de quecholli".[103] Por tanto, la primera parte de la ceremonia se refería a la muerte de los hombres, mientras que la segunda a la de los animales y en medio de ellas se encontraba el fuego como mediador entre ambos. Asimismo, hay que hacer notar que las dos etapas de la ceremonia se referían a la muerte, pero este estado conllevaba connotaciones positivas, ya que la de los animales servía para alimentar a los seres humanos y la de estos últimos para nutrir a los dioses, por lo que se consideraba que la muerte mantenía la vida.

Al final de la fiesta inmolaban a algunas personas en honor a Mixcóatl, así como a los individuos que personificaban al dios y a su consorte Coatlicue. Esta última, que según Durán llevaba por nombre Yoztlamiyahual, era sacrificada golpeándole la cabeza contra una peña llamada *teocómitl* "olla divina", le cortaban la garganta y escurrían la sangre sobre la peña, acto ritual que simbolizaba fertilización, puesto que la sangre era el alimento de la tierra y de los dioses. En relación con esto, la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" menciona que Camaxtli creó a los chichimecas de una peña; por lo que esta oblación hacía referencia a ese lugar sagrado.[104] Por otra parte, los cuatro cautivos que sacrificaban eran subidos al templo amarrados de pies y manos boca arriba a manera de ciervos.[105] Por tanto, en esta fiesta los animales eran inmolados como hombres y los humanos como ciervos, lo cual implicaría una inversión de términos.

[103] *Loc. cit.*, dice que el fuego se encendía con la yesca y el pedernal de Camaxtli, lo cual indica que se está refiriendo a la fiesta hecha por los tlaxcaltecas, quienes guardaban estas reliquias de su dios patrono. De acuerdo con Sahagún esto se hacía antes de la cacería y según Durán después de ella para asar los productos de la caza, los cuales eran ofrecidos al fuego.

[104] *Ibid.*, vol. I, p. 76 e "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía*..., p. 37.

[105] Sahagún, *Historia*..., vol. I, pp. 156-160.

[...] la naturaleza, la animalidad, se invierten en cultura y humanidad. La naturaleza y la cultura, la animalidad y la humanidad se vuelven en ellos mutuamente permeables. Se pasa de un reino a otro reino libremente y sin obstáculo: en vez de que exista un foso entre los dos, se mezclan hasta el punto de que cada término de uno de los reinos evoca en el acto un término correspondiente en el otro, propio para significarlo como él lo significa a su vez.[106]

Según Luis Reyes, en el mes de Quecholli no se celebraba a Camaxtli-Mixcóatl, dios de la caza, sino que se rememoraba la cacería mítica que realizó dicha deidad y el ofrecimiento del producto al Sol y a la Tierra. De esta manera, Mixcóatl fue el primero que cumplió con la obligación ritual, por ello de él descienden los chichimecas.[107] Con lo anterior podemos observar que el fuego no sólo estaba asociado a la agricultura, sino también a la montería, actividad destacada para ciertos pueblos como los otomíes, quienes le rendían un importante culto, al igual que los pueblos predominantemente agrícolas. Por otra parte, Paul Kirchhoff establece que la fiesta de Quecholli se convirtió tardíamente en celebración de cazadores pues, para este investigador, esa ceremonia estuvo dedicada, originalmente, a los dioses del agua. Asimismo, considera que Mixcóatl tuvo una estrecha relación con Tláloc, por lo que, para él, Mixcóatl debió haber sido, en un inicio, un dios de los cultivadores. De igual forma, dicho estudioso argumenta que el hecho de que los sacrificados fueran atados como ciervos no tenía que ver necesariamente con la cacería ya que el venado, en tanto que dueño de los alimentos, simbolizaba el sustento que el ser humano necesita.[108] De cualquier manera, lo que interesa resaltar aquí es que para el siglo XV, tanto el dios Mixcóatl como su fiesta en el mes de

[106] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 273.

[107] Reyes, *op. cit.*, p. 44.

[108] Kirchhoff, *op. cit.*, pp. 10, 11 y 65. En relación con esto, Lévi-Strauss afirma que un animal puede ser, al mismo tiempo, tanto el alimento como su dueño. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 111.

Quecholli estaban ligados a la caza, actividad que seguía siendo significativa, además de que se le ha asociado a la guerra. En relación con esto, hay que destacar que en el mes de Quecholli se efectuaba la cosecha[109] y, como luego de terminada quedaban suspendidas forzosamente las labores propias de la agricultura, era un tiempo adecuado para realizar la montería. Así, de acuerdo con Lévi-Strauss, la época seca favorecía las prácticas nómadas, por eso también los bororo realizaban esa actividad durante el estiaje. Con base en esto, dicho autor establece que existe una relación entre la sequía, los animales salvajes y su apresamiento.[110] De igual manera, ese periodo del año era el adecuado para iniciar las guerras, por eso Motolinia dice que en la fiesta de Quecholli:

era cuando se ordena la guerra, y en cuatro días se apartaban de sus mujeres, y no olían súchil, ni se hacía sahumerio; y el que llegaba en estos cuatro días a su mujer, decían que luego había de morir, y en todos cuatro días no se entendía sino en hacer fiestas y aderezar las flechas [...].[111]

Por otra parte, tanto en el caso de la cacería como en el de la agricultura, el culto al fuego tenía mucho de propiciatorio, según se aprecia en los conjuros recogidos en el siglo XVII por Hernando Ruiz de Alarcón. Ejemplo de ello es la imprecación que se hacía para la captura de venados:

Ea, ya que ya nos bamos, yremos siguiendo las cuatro cañas encendidas. Ven tu mi padre las cuatro cañas que echan llamas y vna cometa bermeja, Padre y madre de los Dioses que resuellas por quatro partes centellado, cuyo cuerpo se forja de muchos escalones, por cuya boca sale vn grueso arroyo de agua negra, a quien acompañan las sobras de los de mal aliñadas cabeças, sus prego-

[109] Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars...*, pp. 155 y 156.

[110] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 242 y 243.

[111] Motolinia, *Memoriales...*, p. 53.

neros, que nunca han tenido contento, ni gusto, antes estan con mucho sentimiento y lagrimas.

Padre mio, las quatro cañas encendidas, esta cierto que no me he de anticipar al gusto y al plazer que en esto as de ser preferido, porque de la presa ante todas cosas te he de ofrecer la sangre caliente, la sangre olorosa, el corazon y la cabeça del espiritado de siete Rosas (del venado por las puntas de los cuernos), que biue en la tierra de los Dioses: tuya es.[112]

En relación con lo anterior, Durán menciona que los sacerdotes de Camaxtli enseñaban a la gente común ciertos conjuros para que los animales fueran directamente hacia los lazos y redes, en lugar de huir. Además, para que esto tuviera buenos resultados, los cazadores, antes de salir de su casa, debían hacer sacrificios y oraciones al fuego y, ya en el monte, le prometían ofrecerle los animales apresados asándolos en la lumbre.

Estos conjuros andan escritos y los he tenido en mi poder y pudiéralos poner aquí, si fuera cosa que importara. Pero, además de no ser necesario en nuestra lengua española, vueltos, son disparates, porque todo se concluye con invocar cerros y aguas y árboles y nubes y sol y luna y estrellas, con todos cuantos ídolos adoraban y cuantas sabandijas hay en los montes. Lo cual no se ha entre ellos olvidado.[113]

Asimismo, Durán presenta una clara relación entre Camaxtli, dios de la caza y el fuego, pues menciona que en Huexotzingo, donde se encontraba la imagen del primero, se conservaba una petaquilla que guardaba plumas de diversos colores, unas flechas quebradas y un arco pequeño, instrumentos de su actividad característica, así como una yesca y un pedernal para sacar lumbre que el dios había usado. En la fiesta de Camaxtli, en el mes de Quecholli, los pobladores de esa región realizaban una cacería y los animales capturados eran sacrificados como los hombres, es decir, les extraían el corazón. Luego, los sacerdotes sacaban fuego nuevo con los instrumentos del dios Camaxtli y asaban a los animales muertos.[114] En relación con esto, la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" establece que Mixcóatl fue el primero que sacó fuego con los palos conocidos como *tlequáhuitl*:

[112] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 78 y 79.

[113] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

Y quiso [Mixcóatl] en este año [2 *ácatl*] hacer fiesta a los dioses y para eso sacó lumbre de los palos, que lo acostumbra sacar, y fue el principio de sacar fuego de los pedernales, que son unos palos que tienen corazón, y sacado el fuego, fue la fiesta hacer muchos y grandes fuegos.[115]

Por otro lado, debe resaltarse el hecho de que se mencione a Coatlicue, diosa madre de la tierra, como pareja de Mixcóatl. En relación con esto Torquemada, al referirse al dios de la cacería, dice que en un templo, del que no especifica su nombre, había varios sacerdotes dedicados al servicio de Cihuacóatl, diosa también llamada Quilaztli.[116] Asimismo, señala que en dicho adoratorio había un estanque de agua negra llamado Tlilpan, donde los sacerdotes iban a bañarse a media noche para luego ir a incensar al dios Mixcóatl. Por su parte, Sahagún nombra al templo de Cihuacóatl Tlilan Calmecac y Tlilapan al estanque.[117] Por otro lado, es indispensable indicar que Cihuacóatl estuvo relacionada con el fuego pues, según la *Relación*

[114] *Ibid.*, pp. 73 y 76.

[115] "Historia de los mexicanos..." en *Teogonía...*, p. 33.

[116] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 223. Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 185, dice que el templo Mixcateupan estaba dedicado a Mixcóatl y en él se hacían las ceremonias de la fiesta de Quecholli. También registra otros edificios en donde se rendía culto a este dios como el Mixcoapan Tzompantli, donde espetaban las cabezas de los sacrificados en honor a él, vol. I, p. 182; el llamado Teutlalpan que era una especie de bosquecillo en donde tenían plantados arbustos de tierra semidesértica y en donde hacían procesión cada año en la fiesta de Quecholli para luego ir a la cacería ritual en el cerro de Zacatépetl, vol. I, pp. 182 y 183.

[117] *Ibid.*, vol. I, p. 183. Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 126, menciona que el adoratorio de Cihuacóatl se llamaba Tlillan.

de Huaxtepeque, esta diosa echaba lumbre por la boca.[118] De igual forma, Durán refiere que el templo de Cihuacóatl tenía una antecámara donde se encontraba un *tlecuilli,* "brasero o fogón divino", en el que encendían fuego cuatro días antes de la ceremonia de la diosa y menciona que en su fiesta, en el mes de Huey Tecuilhuitl, cuatro individuos eran arrojados a una hoguera antes de extraerles el corazón,[119] como en las celebraciones de Xócotl Huetzi y Teotleco.

> Se llamaba a aquellos cuatro cuerpos de indios "el estrado de presos de la diosa", pero es de saber que a esta diosa hacían el mesmo sacrificio de fuego que a Xocotl, según relación de algunos, y porque lo hallé pintado en una pintura apropiada a esta diosa [...].[120]

La asociación Coatlicue/Mixcóatl, tierra/fuego tenía un significado de fertilidad ya que, además de representar la unión de los dos contrarios que daban por resultado la vida, hacía referencia, simbólicamente, a la quema de los campos de labor que propiciaba su fecundidad. Asimismo, Cihuacóatl estaba relacionada con el fuego y ambos se asociaban al concepto de principio. En el caso de la diosa porque ella participó activamente en la creación del ser humano, ya que fue la encargada de moler los huesos traídos por Quetzalcóatl del inframundo junto con la sangre del miembro sacrificado de este dios y, de igual manera, es caracterizada como la primera mujer que dio a luz. Por otro lado, Quetzalcóatl además de haber sido el creador de la humanidad lo fue indirectamente del Sol, puesto que es nombrado como el padre de Nanahuatzin, personaje que tras haberse arrojado a la hoguera sagrada de Teotihuacan se transformó en dicho astro.[121] Por tanto, Quetzalcóatl y Cihuacóatl estuvieron relacionados con la creación, así como con el fuego lo cual, en última instancia, remite al mito de creación por excelencia, es decir, el de la transformación por fuego de Nanahuatzin para convertirse en el Sol.

118 "Relación de Huaxtepeque", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México,* ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1985 (Serie Antropológica, 63), t. I, vol. 6, p. 202.
119 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 127.
120 *Loc. cit.*

Con base en lo anterior y por lo que consignan las fuentes, en Quecholli, mes dedicado a Mixcóatl, se llevaba a cabo una fiesta en la que el fuego tenía un lugar fundamental, ya que se encendía fuego nuevo poco antes de realizarse la cacería ritual. Esto nos lleva a relacionar a la caza con el culto al fuego, como lo muestra Durán al decir que para realizar una buena cacería "[...] hacían una invocación general de todas las cosas del monte, haciendo promesa al fuego de le sacrificar, asando en él, la gordura de la caza que prendiesen."[122]

Hay que tener en cuenta que la cacería fue característica de ciertos grupos como los otomíes, para quienes representó una actividad productiva trascendente que relacionaron con el culto al fuego. En este sentido es posible que la población mesoamericana, fundamentalmente agrícola, como consecuencia de la convivencia y de las relaciones establecidas con los grupos cazadores, hubiesen adquirido de ellos algunos aspectos del culto al fuego, como la asociación de dicho elemento a la actividad cazadora y a los muertos, concepciones que incorporaron los agricultores a su propio sistema de creencias. De esta manera se explicaría la dedicación del producto de la caza al fuego en el mes de Izcalli y la forma particular de sacrificio en el mes de Quecholli, es decir, el ofrecimiento de hombres como ciervos por un lado y, por el otro, el sacrificio al dios de los animales cazados. Por tanto, se observa un intercambio y una interrelación entre las actividades cazadora y agrícola en el culto.

121 "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, p. 35. En este sentido Quetzalcóatl es un dios andrógino pues sólo él es mencionado como progenitor de Nanahuatzin y en ninguna fuente se menciona a la madre.
122 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

De igual forma, debido a la asociación entre la cacería y el fuego, el dios de la caza es mencionado como el primero que hizo lumbre y también a ello se debió la gran importancia del ofrecimiento de las primicias de la cacería a la hoguera. Además, dicha relación se debe a la necesidad de cocer la carne a través de este elemento, lo cual lleva a establecer una asociación entre el fuego y lo muerto, trátese de animales o de seres humanos. Asimismo, el culto al fuego, realizado inicialmente por los cazadores y que conservaron dichos grupos cuando ya participaban de una cultura agrícola, se debió a la conciencia de la trascendencia de los alimentos cocidos, en oposición a los crudos. Así, como dice Lévi-Strauss, el fuego fungió como mediador entre la naturaleza y la sociedad, entre el cielo y la tierra, entre la vida y la muerte.[123]

Las fiestas al dios del fuego y el ciclo de Venus

En lo que respecta a la caracterización del fuego como marcador de tiempo, se puede ver que dicho elemento estuvo muy relacionado con el planeta Venus, astro del cual también se sirvieron los antiguos mesoamericanos para determinar ciclos temporales. Venus es observado desde la Tierra como una de las estrellas más brillantes, por eso Bernardino de Sahagún registra en su *Historia general* que los mexicas la llamaban *citlálpul* "estrellota" y *huei citlalin*, "gran estrella". Asimismo, menciona que en el templo dedicado a Venus, llamado Ilhuicatitlan, sacrificaban a muchos cautivos cada vez que dicha estrella reaparecía.[124] A este respecto Motolinia dice lo siguiente:

> Después del sol, a esta estrella adoraban e hacían más sacrificios que a otra criatura ninguna, celestial ni terrenal. Después que se perdía en occidente, los astrólogos sabían el día que primero había de volver a aparecer (en) el oriente, y para aquel primer día aparejaban gran fiesta y sacrificios, y el señor daba un indio que sacrificaban luego por la mañana como salía y aparecía la estrella [...].[125]

[123] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 70, 146, 171 y 307.

[124] Sahagún, *Historia...*, vol. II, p. 483 y vol. I, p. 185; esta información también la registra Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 227.

Los nahuas, en su sistema religioso, identificaron este planeta con el dios Quetzalcóatl en sus advocaciones de Tlahuizcalpantecuhtli, en tanto que lucero de la mañana, y con su gemelo Xólotl como estrella de la tarde.[126] Bajo su primera forma, Venus precede al Sol pues es visible durante el amanecer, antes de que el astro rey salga, pero cuando éste empieza a elevarse por el horizonte la luminosidad de sus rayos hace desaparecer al lucero. En relación con esto, hay que hacer notar que Venus fue relacionado con el Sol pues, según la "Historia de los mexicanos por sus pinturas", Quetzalcóatl tomó a su hijo Nanahuatzin y lo arrojó a la hoguera sagrada para que se transformara en el astro que alumbraría la tierra.[127]

Por consiguiente, la asociación del fuego con Venus no sólo se observa a través de los ritos que coinciden con el ciclo de ese planeta, como se verá más adelante, sino que también puede apreciarse en el plano del mito a través del relato que refiere la transmutación de Quetzalcóatl en el lucero de la mañana por medio de la acción transformadora del fuego, evento sagrado que se llevó a cabo en el oriente, dirección por donde aparece Venus como estrella matutina. Debido a que esta narración tuvo como modelo la cosmogonía de la creación del Sol, Venus comparte con este astro algunas ceremonias. Por tanto, el mito cosmogónico se constituyó como un "mito fundador de rituales",[128] mientras que los ritos que lo rememoraron con-

[125] Motolinia, *Memoriales...*, p. 60.

[126] *Loc. cit.*, y Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, 2ª ed., México, FCE, 1971, p. 37.

[127] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, p. 35.

[128] Claude Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 228-230.

formaron "la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias."[129]

Antes de abordar las fiestas asociadas al planeta Venus, hay que considerar que su ciclo fue conocido y calculado por varios pueblos de Mesoamérica; prueba de ello es su registro conservado en el *Códice Borgia* y en el *Códice Dresde*. En este último existe una tabla en la que se encuentran las diversas fases de ese planeta por un periodo de 104 años.[130]

> La tabla de Venus [del *Códice Dresde*] consiste en 13 filas, cada una de las cuales contiene cinco rotaciones de Venus. Puesto que cinco rotaciones de Venus son equivalentes a ocho años vagos de 365 días, las 13 x 5 = 65 rotaciones de Venus de la tabla son equivalentes a 13 x 8 = 104 Años Vagos o Ruedas Calendáricas.[131]

La rotación de Venus alrededor del Sol o revolución sinódica es exactamente de 583.92 días y de 584 días si se le considera en números enteros.[132] Visto desde la Tierra, dicho planeta aparece como estrella de la mañana para luego desaparecer cuando entra en su conjunción superior, es decir, cuando se encuentra detrás del Sol. Posteriormente, aparece como estrella de la tarde y es visible hasta que inicia su conjunción inferior, esto es, cuando está entre la Tierra y el Sol, fase en la cual deja de

[129] Turner, *op. cit.*, p. 55.

[130] *Cfr.* Lucrecia Maupomé, "Arqueoastronomía y desarrollo de la ciencias en el México prehispánico", en Marco Arturo Moreno Corral [comp.], *Historia de la Astronomía en México*, México, SEP/FCE, 1986, p. 47. La tabla del ciclo de Venus, que se encuentra en las páginas 24 y de la 46 a la 50 del *Códice Dresde*, fue identificada y estudiada inicialmente por Fosterman. *Cfr.* Michael P. Closs, "El mecanismo para la determinación de fechas en la tabla de Venus del Códice de Dresden", en Anthony F. Aveni [comp.], *Astronomía en la América Antigua*, trad. de Luis Felipe Rodríguez Jorge, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, pp. 121-133 (Col. América Nuestra. América Antigua) y Sharon L. Gibbs, "La calendárica mesoamericana como evidencia de actividad astronómica", en *ibid.*, pp. 43-61.

[131] Closs, *op. cit.*, p. 121.

[132] *Ibid.*, p. 121, Gibbs, *op. cit.*, p. 50 y Maupomé, *op. cit.*, p. 18.

verse por un periodo de ocho días, para luego resurgir como estrella de la mañana.[133]

De acuerdo con el mito relatado en los "Anales de Cuauhtitlan", Quetzalcóatl, después de haberse incinerado, desapareció por ocho días durante los cuales cuatro estuvo en el Mictlan y en los otros cuatro se proveyó de flechas.[134] Respecto a este evento astral, Stanislaw Iwaniszewski dice que: "Un observador de la Tierra podría decir que el Sol quemó al planeta para que se aparezca en el cielo matutino. [...] El acto de quemarse y la presencia en el país de los muertos se refiere a la conjunción de ambos astros."[135] Por tanto, Venus se transmutó de estrella de la tarde en lucero de la mañana por la acción del fuego. Se quemó y bajó al Mictlan de donde resurgió como estrella del alba. En este caso se observa, nuevamente, que la renovación se debió a la acción regeneradora del fuego y muestra, de igual forma, que este elemento fue considerado también como el responsable del renacimiento de Venus,

[133] Para el ciclo de Venus véase los artículos aquí citados de Closs, Gibbs, Maupomé, y Daniel Flores, "Venus y su relación con fechas antiguas", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé [eds.], *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 1991, pp. 343-388 (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4). De acuerdo con Maupomé, *op. cit.*, p. 47, el ciclo de Venus está divido según el *Códice Dresde* y Michael Coe de la siguiente manera: 236 días de visibilidad como estrella matutina; 90 días de desaparición en su conjunción superior; 250 días de visibilidad como estrella vespertina; ocho días de desaparición en su conjunción inferior.

[134] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 11. Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 218, menciona que Quetzalcóatl edificó una casa debajo de la tierra, en el lugar llamado Mictlancalco.

[135] Stanislaw Iwaniszewski, "Mitología y arqueoastronomía", en *Historia de la Astronomía...*, p. 112. Este investigador ha interpretado el mito de Quetzalcóatl con base en las fases de Venus de la siguiente manera: el máximo resplandor de Venus como estrella de la tarde, en el poniente, se refiere al periodo de esplendor de Tula bajo el mandato de Quetzalcóatl. Por otra parte, la pérdida de su brillo se debió a su encuentro con Tezcatlipoca que lo debilitó. Asimismo, las transgresiones en que incurrió Quetzalcóatl, por los embustes de Tezcatlipoca, lo obligaron a emigrar hacia el este, es decir, se acercó al Sol y desapareció, para luego resurgir como estrella del alba. Esto último corresponde en el mito a su incineración para transformarse en el lucero del amanecer. *Ibid.*, pp. 102-123.

cada vez que dicho astro iniciaba su ciclo como lucero matutino. Por otra parte, de acuerdo con la cosmovisión nahua, este acontecimiento astronómico fue determinado desde el tiempo mítico cuando Quetzalcóatl, caracterizado como personaje histórico, se incineró para convertirse en la estrella del alba. Con ello, el fuego aparece como un elemento que propicia la relación con el mundo de los dioses al ejercer su capacidad transformadora. Asimismo, esta narración reproduce el mito de origen del Sol, que funge como modelo, según el cual Nanahuatzin se arrojó a la hoguera, bajó al Mictlan y surgió, finalmente, por el oriente.

a) El ciclo de ocho años y las fiestas al fuego

Uno de los periodos referidos en los documentos del siglo XVI es el conformado por ocho años, al término de los cuales los nahuas efectuaban determinadas ceremonias. Este ciclo bien pudo haber sido establecido con base en la observación de Venus, ya que cada ocho años se repite la misma configuración entre ese planeta, la Tierra y el Sol. Por otra parte, Alfonso Caso menciona que los mexicas, cada ocho años, realizaban un rito dedicado al fuego.[136] En relación con esto, hay que tomar en cuenta que dicho periodo incluye dos ciclos de cuatro años y, al final de cada uno de ellos, en el mes de Izcalli, se llevaba a cabo una de las principales fiestas al fuego. Estas ceremonias se diferenciaban de las efectuadas en los otros tres años por su fastuosidad y porque se practicaban, además, otros actos rituales. Por tanto, Caso pudo haberse referido a la gran fiesta al fuego que se verificaba cada cuatro años, pero la que coincidía con la conjunción de Venus. De igual forma, Durán registra que cada ocho años en Tlaxcala se efectuaba la reedificación del templo de Camaxtli y, para ello, sacrificaban a un hombre a manera

[136] Caso, *op. cit.*, p. 56.

de consagración.[137] El hecho de que el templo del dios principal de esa región, que además estaba asociado al fuego, se renovara cada ocho años indica también que en aquella zona ese periodo era de gran importancia y la festividad que los tlaxcaltecas realizaban marcaba un ciclo de esa duración.

Por otro lado, aquí hay que señalar que Sahagún registra una ceremonia, llamada Atamalcualiztli o "comida de tamales de agua", que tenía lugar cada ocho años. De acuerdo con este cronista dicha celebración, que se desarrollaba en los meses de Quecholli o Tepeílhuitl, era en honor a Tláloc y a Xochiquétzal, y tenía como objetivo dejar descansar a los alimentos para que la tierra se revitalizara.[138] El hecho de que se mencione que esta fiesta se hacía unos años en Quecholli y otros en Tepeílhuitl nos inclina a pensar que se trató de un caso semejante al del encendido del fuego nuevo, cuya ceremonia podía variar temporalmente debido a que, de acuerdo con Johanna Broda, se ajustaba con el paso de las Pléyades por el cenit.[139] Así, en la ceremonia aquí aludida es posible que el cambio de la fecha para su realización, dentro de dos meses consecutivos, se debiera a que la festividad tenía que coincidir con algún acontecimiento astral, en este caso, la conjunción de Venus con la Tierra y el Sol.

De acuerdo con los datos que proporciona Sahagún, en la fiesta de Atamalcualiztli se dejaban descansar a los mantenimientos. Esto se hacía, simbólicamente, a través de un ayuno general que duraba ocho días, uno por cada año transcurrido, durante los cuales sólo se ingerían tamales preparados únicamente con maíz y agua, es decir, sin sal y sin cal. Por tanto, en ellos se suprimía la cualidad caliente en la composición para que el maíz y demás plantas alimenticias rejuvenecieran, pues al haber sido expuestas constantemente al fuego habían ido

[137] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 77.
[138] Sahagún, *Historia...*, vol. I, pp. 180 y 181.
[139] Broda, "La fiesta azteca...", en *Space and...*, p. 134.

acumulando calor, situación que provocaba un efecto de envejecimiento.[140] Por medio de este rito, también se dejaba reposar a la tierra para que se revitalizara pero, al final del año, en la fiesta de Izcalli, se efectuaban ceremonias en honor al fuego para que éste actuara como fecundador y regenerador. Con el mismo objetivo, hacia el mes de mayo se quemaban los campos para que éstos, después de un respiro, volvieran a producir los alimentos necesarios al ser humano.

De esta manera se ve que en la fiesta de Atamalcualiztli había un predominio del elemento acuoso que representaba un regreso a la naturaleza para que ésta se revitalizara a sí misma; sin embargo, dicha situación era invertida en la fiesta de Izcalli, en donde se daba la preeminencia del fuego. Los conceptos anteriores se expresaron, simbólicamente, en que en la primera ceremonia los mazatecas tragaban vivas ranas y culebras de agua; mientras que en la segunda, dedicada al fuego, se ingerían estos animales asados. En consecuencia, el significado de las celebraciones efectuadas cada ocho años, y que coincidían con el ciclo de Venus de esa duración, fue el de la renovación de las plantas alimenticias.[141] Asimismo, se observa una alternancia, aunque en diferentes tiempos del año, del agua y del fuego que, según las concepciones de los nahuas, traían como consecuencia la reproducción de las plantas y de la vida.

[140] En este sentido hay que recordar que, como lo establece López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1980, vol. I, p. 288, a lo largo de la vida los seres van acumulando cada vez más calor en su composición, en parte por el *tonalli* recibido del Sol, de tal manera que los ancianos eran considerados de naturaleza muy caliente, razón por la cual sólo a ellos les era permitida la ingestión de pulque, bebida considerada como sumamente fría.

[141] De acuerdo con Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, IIA-UNAM, 1989 (Serie Antropológica, 17), p. 41, Atamalcualiztli era una fiesta de fertilidad en la que se representaba el acto sexual a través de los colibríes penetrando las flores.

b) La fiesta de Izcalli cada cuatro años

Si bien cada año en el mes de Izcalli los mexicas realizaban notables ceremonias al dios del fuego, la fiesta más ostentosa la efectuaban cada cuatro años.[142] En esta última horadaban las orejas a los infantes (*nacazxapotlaliztli*) y llevaban a cabo un rito que propiciaba el crecimiento de los niños, de igual forma, con el mismo objetivo podaban los magueyes y los nopales.[143] Al final de la celebración los señores y principales ejecutaban un fastuoso baile que era dirigido por el *huey tlatoani*. La fiesta terminaba en un convite con danzas, cantos e ingestión general de pulque que incluía a los niños, por eso esta parte de la fiesta era llamada *pillahuanaliztli*.

> Y de cuatro en cuatro años hacíase esta fiesta muy solemne, y hacía areito el señor con todos sus principales delante de la casa o templo deste dios, y en esta fiesta de cuatro en cuatro años no solamente los viejos y viejas bebían vino o pulque, pero todos, mozos y mozas, niños y niñas lo bebían. Por eso se llamaba esta fiesta *pillahuano*, que quiere decir "fiesta donde los niños y niñas beben el vino o pulcre".[144]

Igualmente, en dicha fiesta acostumbraban sacrificar, en honor al dios del fuego, a diversos individuos, algunos de los cuales constituían su imagen o *ixiptla*. Por otro lado, los individuos que querían obtener prestigio y ser considerados como devotos por los demás miembros de la sociedad, así como propiciar el aumento de sus riquezas, adquirían un *tlacohtli*[145] en

[142] Para la secuencia de esta fiesta me he basado en la *Historia general* de Sahagún y en el libro II del *Códice Florentino*, traducción del náhuatl por Víctor F. Castillo F., en su artículo "El bisiesto náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IX, México, IIA-UNAM, 1971, pp. 84 y 85.

[143] Esta ceremonia en particular es analizada en el último capítulo de esta obra.

[144] Sahagún, *Historia*..., vol. I, p. 48.

[145] El vocablo *tlacohtli* (s.) y *tlatlacohtin* (pl.) fue traducido por los cronistas como esclavo; sin embargo, el término castellano no resulta exacto debido a las particularidades que dichos sujetos presentaban, por tanto, para su caracterización espe-

el mercado para ofrecerlo al dios ígneo. Estos ofrendantes eran llamados *tealtiani* o "bañador" porque, de acuerdo con Sahagún, diario lavaban a sus "esclavos" con agua caliente. Un día antes de la fiesta, los sujetos que iban a morir eran conducidos, con sus hatillos a cuestas, al templo de Tzonmolco donde serían sacrificados. Los vestidos de papel que usarían en la oblación eran llevados en una trípoda de forma esférica con tres pies, por una persona que iba delante de cada "esclavo". Posteriormente, los dueños exhibían a sus cautivos con el atuendo de Xiuhtecuhtli. Los *tlatlacohtin* subían al templo, daban una vuelta alrededor de la piedra de los sacrificios y regresaban al *calpulco* donde eran custodiados. A la media noche, delante del fuego, les cortaban los cabellos de la coronilla, los cuales eran conservados por sus dueños como reliquia. Esta acción tenía como objetivo reducirles el *tonalli* o fuerza vital, misma que pasaba a ser parte de sus cautivadores.[146] Al amanecer componían a los esclavos con los papeles que simulaban el atavío del dios del fuego y, así vestidos, iban en procesión cantando y bailando hacia el templo de Tzonmolco. Momentos antes del sacrificio un sacerdote, que personificaba al dios Painal, bajaba del basamento y, luego, volvía a subir al santuario seguido por los futuros ofrendados.[147] En primer lugar eran inmolados los cautivos llamados *ihuipanecah temimilolcah* y, enseguida, los individuos que representaban a Xiuhtecuhtli. Estos últimos eran cuatro y todos ellos iban ataviados como el dios del fuego, pero cada uno con un color diferente: bermejo, amarillo, blanco y verde, los cuales hacían referencia a las cuatro direcciones del mundo.

cífica remito a la obra de Víctor M. Castillo F., *Estructura económica de la sociedad mexica según las fuentes documentales*, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1984 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 13), en especial pp. 118-125.

[146] El acto ritual de cortar los cabellos de la coronilla ante el fuego a los que serían inmolados es abordado en el siguiente capítulo.

[147] Sahagún, *Historia*..., vol. I, pp. 174-177.

De acuerdo con Sahagún, en esta ceremonia no sólo ofrendaban hombres, sino también mujeres. Sin embargo, a este respecto dicho cronista no es lo suficientemente claro, ya que primero menciona que sacrificaban a las mujeres de los esclavos y más adelante refiere que, en la placeta que estaba debajo del templo, ofrecían sólo a dos, una de las cuales llevaba el nombre de Nancotlaceuhqui.[148] En relación con esto hay que destacar que, aunque el fuego fue considerado por los mexicas como un elemento predominantemente masculino, y por eso la mayoría de sus imágenes vivientes eran hombres, además estaba presente su contraparte femenina a la que también incluían. La participación de este último principio se daba en dos perspectivas, en el citado sacrificio de mujeres y en la presencia de las *aueianime*, "alegradoras" o mujeres públicas que eran proporcionadas a las imágenes vivientes de Ixcozauhqui para solazarlos en los últimos días antes de su muerte. Esto conlleva pensar en el ejercicio, por parte de estos personajes, de una actividad sexual que tiene que ver, obviamente, con la procreación y la generación, funciones relacionadas con el fuego, por tanto, se observa la presencia conjunta de los dos principios necesarios para la vida.

En cuanto se consumaban los sacrificios los nobles, ricamente ataviados y dirigidos por el gobernante, ejecutaban el baile solemne llamado *netecuitotiliztli* o "areito de los señores". Los principales iniciaban la danza en lo alto del templo, luego bajaban al patio en donde daban cuatro vueltas y, para terminar, se introducían en el palacio:

> Enseguida bajan (del templo), vienen bailando. Y cuando ya bajaron enseguida dan vuelta (en procesión) sólo cuatro veces, hacen el viaje en círculo y ya que bailaron, luego se dispersan, se marchan después entran al palacio; se irán colocando en fila. Y esto se llamaba el Baile señorial, los jefes bailaban señorialmente sólo

[148] *Ibid.*, p. 187.

era privilegio de los *tlatoque* que bailaban la Danza señorial (esto) se hacía cada cuatro años.[149]

Considero necesario llamar la atención de que en este baile los señores usaban ciertos aderezos que eran propios del atavío de Xiuhtecuhtli. Entre ellos estaban la corona de papel en forma de media mitra, con una sola punta al frente que podría identificarse con la *xiuhuitzolli*, la nariguera de papel azul en forma de media mitra que colgaba hasta la boca, las orejeras de mosaico de turquesa que llevaban algunos nobles y el joyel de papel colgado al cuello en forma de perro y pintado de flores.[150]

Por otra parte, estimo importante tener en cuenta que, según las fuentes, la fiesta iniciaba el último día del mes, pero esa jornada, en realidad, era un preámbulo de la celebración, ya que las principales acciones rituales tenían lugar hasta el día siguiente. Por tanto, la festividad se llevaba a cabo después de terminada la veintena, es decir, en un día agregado. Por eso, en varias ocasiones Sahagún menciona que al final de cada cuatro años, en la fiesta al dios del fuego, los mexicas añadían un día extra, lo cual tenía como objetivo ajustar el calendario con el tiempo astronómico: "en la cuenta que se llama calendario verdadero cuentan trescientos y sesenta y cinco días, y cada cuatro años contaban trescientos y sesenta y seis días en fiesta que para esto hacían de cuatro en cuatro años."[151]

[149] *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 11 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963. *Códice Florentino*, ed. de Anderson y Dibble, libro II, cap. 37, pp. 151 y 152, trad. de Xavier Noguez, en *op. cit.*, pp. 40 y 41.

[150] Como lo ha señalado Noguez, *op. cit.*, p. 73, esta nariguera la lleva la máscara de Xiuhtecuhtli, hecha de mosaico de turquesa, que se encuentra en el Museo Etnográfico del Vaticano. Asimismo, considera que tanto las orejeras como el joyel de papel en forma de perro, que según el texto iban pintados de flores, tal vez eran azul turquesa, color propio de Xiuhtecuhtli. Este cambio lo propone con base en una posible confusión de *xíhuitl* por *xóchitl* por parte de Sahagún. *Ibid.*, p. 42.

[151] Sahagún, *Historia*..., vol. I, p. 278.

Aquí cabe señalar que Jacinto de la Serna dice que la corrección calendárica del año bisiesto no se hacía cada cuatro años, sino al final del ciclo de 52 años, momento en el cual anexaban los 13 días faltantes.[152] Sin embargo, como lo ha señalado Víctor Castillo, el incorporar los 13 días faltantes hasta el final de cada ciclo de 52 años traería como consecuencia un desfazamiento cada vez mayor entre el calendario, las labores del campo y las ceremonias a los dioses. En consecuencia, como ya lo ha demostrado este investigador,[153] la celebración de Izcalli cada cuatro años, que constituía una fiesta especial y solemne, agregaba un día extra, es decir, constituía el año bisiesto y la corrección calendárica necesaria para que el cómputo del tiempo no se desarticulara de las fiestas religiosas y las actividades agrícolas. Así:

> [...] con tal ciclo anual invariable de 365 días, la relación entre el trabajo agrícola y la sucesión de las estaciones sería en verdad desastrosa. Cada cuatro años, al confirmarse los puntos solsticiales, habría una diferencia, insignificante quizás, de un día aproximadamente, pero al llegar al *xiuhmolpilli*, a los 52 años, la diferencia aumentaría entonces a poco más de doce días y medio, prácticamente una trecena de atraso, lo cual desquiciaría francamente las costumbres establecidas; y ni qué decir del desorden al cabo de cien años, con más de una veintena pendiente. Pero ¿se regían conjuntamente por este sistema calendárico las celebraciones religiosas y las faenas del campo en el México antiguo? De ser así, debe suponerse entonces que necesariamente tuvieron que haber agregado un día por cada cuatro años transcurridos, o bien, haber efectuado correcciones más o menos frecuentes.[154]

Por tanto, con base en los datos proporcionados por diversos cronistas, así como por las pruebas y argumentos que presen-

[152] Como lo señala Maupomé, *op. cit.*, p. 32, esta hipótesis fue apoyada por Bowditch, Fernández de Echeverría y Veytia.

[153] Castillo, *op. cit.*, pp. 75-104.

[154] *Ibid.*, p. 76.

ta Castillo, me inclino por su propuesta. Por otra parte, Johanna Broda apunta que:

> La verdadera duración del año también se puede conocer en base a la recurrencia de la posición de ciertas estrellas. Parece que los mexicas registraban con tal propósito la salida helíaca de las Pléyades a fines de mayo que ocurría poco después del primer paso del sol por el cenit. [...] Estos métodos permitían mantener el calendario en correspondencia con el año solar, las estaciones y los ciclos agrícolas.[155]

Francisco de las Navas, en su *Calendario*, afirma que los años bisiestos siempre caían en los que comenzaban con el signo *técpatl* y el día extra se agregaba en el décimo quinto día del tercer mes que siempre caía en el signo *malinalli*.[156] Sin embargo Sahagún y Torquemada, cronistas que hacen alusión al bisiesto, mencionan que el día se anexaba en la fiesta del dios del fuego cada cuatro años, en la cual se llevaba a cabo una celebración especial y más fastuosa que incluía, a diferencia de la realizada en los otros tres años, el sacrificio de cautivos, la ceremonia de crecimiento de los niños, el baile señorial y la ingestión de pulque por parte de todos los miembros de la sociedad incluyendo a los infantes. A este respecto, Sahagún refiere:

> Otra fiesta hacían de cuatro en cuatro años a honra del fuego [...] Y en esta fiesta es verosímile y hay conjecturas que hacían su bisexto, contando seis de *nemontemi*.[157]
>
> En esta fiesta los años comunes no mataban a nadie; pero el año bisexto, que era de cuatro en cuatro años, mataban en esta fiesta captivos y esclavos, y la imagen de Xiuhtecuhtli compuesta de la manera que arriba se dixo, con muchos y preciosos y curiosos atavíos. Hacían grandes y muchas cerimonias en la muerte déstos, muchas más que en las otras fiestas ya dichas.[158]

[155] Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars...*, p. 150.

[156] Navas, *op. cit.*, p. 222.

[157] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 281.

Por otra parte Torquemada, ya en el siglo XVII, dice lo siguiente sobre la fiesta de Izcalli:

> El sacrificio de los años comunes y ordinarios era el de estos animales que echaban vivos en el fuego y allí morían y se asaban; pero de cuatro en cuatro años que tenían, como nosotros, el bisiesto era el sacrificio y fiesta muy solemne y morían en ella muchos cautivos y esclavos, juntamente con el que representaba la imagen y persona de este dios; en el cual año hacían muchas y muy grandes ceremonias [...].[159]

Resulta significativo que sólo cada cuatro años se sacrificaran seres humanos, mientras que en los otros tres únicamente se ofrecieran animales. Esto puede deberse a que se inmolaban animales cuando se trataba de un ciclo establecido por la naturaleza. Sin embargo, si este ciclo "natural" se continuaba indefinidamente daba por resultado un desfazamiento del calendario con los ciclos agrícolas y rituales, por lo que esta situación llevó a la necesidad de hacer un ajuste ideado por el hombre, es decir, cultural. Por eso, cuando éste era realizado, en lugar de sacrificar animales, que correspondían a la naturaleza, se ofrendaban seres humanos, esto es, individuos pertenecientes al ámbito sociocultural y cuya oblación tenía como objetivo alimentar a las deidades, en este caso al dios del fuego.

Como ya dije y de acuerdo con Castillo, la fiesta de Izcalli cada cuatro años tenía lugar el último día del mes, pero se alargaba por un día más que era previo a los *nemontemi*, y no como dice Sahagún que contaban seis de éstos. Por tanto, según dicho investigador, se trataba de dos días que eran considerados

[158] *Ibid.*, p. 98, de la Serna, *op. cit.*, pp. 133 y 194, también menciona que el año bisiesto lo hacían cada cuatro años en la fiesta de Izcalli.

[159] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 409 y 410.

como uno solo, pero que tenía una duración de 48 horas: "deja en claro lo dicho por los informantes acerca de que al cuarto año Izcalli 'se hace grande' (*mohueichihua*), es decir que se agranda no sólo en cuanto al esplendor sino a su dimensión temporal."[160]

El hecho de que la corrección calendárica del año bisiesto se hiciera cada cuatro años y justamente durante la fiesta de Xiuhtecuhtli, nos indica que el dios del fuego fue considerado por los mexicas como un marcador de tiempo y patrono de la temporalidad, puesto que su fiesta marcaba un ciclo de cuatro años. Además, dicha festividad simbolizaba la renovación del mundo y propiciaba el paso a otro ciclo tanto anual como de cuatro años. Este último periodo era concebido como una importante división del tiempo ya que, como afirma Motolinia, "En esta tierra de *Anáhuac* contaban los años de cuatro en cuatro."[161] Esto se debió a que eran cuatro los signos con los que comenzaba el año: *tochtli*, *ácatl*, *técpatl* y *calli*, los cuales daban nombre al mismo al combinarse con 13 numerales; asimismo, cada uno de estos signos correspondía a una de las cuatro direcciones del plano terrestre: sur, este, norte y oeste, respectivamente. Por otro lado, el número cuatro fue de suma importancia en la antigua cosmovisión nahua y tuvo un carácter sagrado, ya que estuvo asociado a diversos principios, entre ellos al dios del fuego, pues existe gran cantidad de referencias a dicho número en relación con el culto a esta deidad.

También es indispensable señalar que esta celebración constituía un periodo liminar, ya que presentaba elementos que la definían como tal. En primer lugar, la fiesta marcaba una transición temporal de un ciclo a otro, es decir que constituía "una fase interestructural de la dinámica social", pues se trataba de un periodo intermedio de la vida social activa.[162] Por eso, el grupo vivía una muerte ritual que era simbolizada por la ingestión desmedida de pulque, situación que se relacionaba con el establecimiento de un día de 48 horas y hacía inconscientes a los miembros de la sociedad del día no vivido. Asimismo, el hecho de que la borrachera fuera general desvanecía las distinciones de edad[163] ya que en esa ocasión, a diferencia de otras, a todos les era permitido embriagarse, incluyendo a los niños. Sin embargo, a pesar de la situación de muerte ritual vivida por la sociedad se propiciaba, al mismo tiempo, el crecimiento de los niños y de las plantas, contradicción y coincidencia de procesos opuestos que sólo es posible en la fase liminar.[164]

[160] Castillo, *op. cit.*, p. 87.
[161] Motolinia, *Historia...*, p. 30.
[162] Turner, *La selva...*, pp. 108 y 85.

c) Camaxtli y la fiesta en su honor cada cuatro años

Con relación al ciclo temporal de cuatro años, Motolinia menciona que este periodo también era trascendente en Tlaxcala, cuyos habitantes rendían un culto especial a Camaxtli. La festividad a esta deidad se hacía anualmente, a principios del mes de marzo, pero la mayor y principal se efectuaba cada cuatro años. El día de la ceremonia era denominado *teoxíhuitl*, "año de dios"; sin embargo, la fiesta comenzaba 160 días antes, cuando los sacerdotes subían al cerro Matlalcueye e iniciaban su ayuno y penitencia, que consistía en horadarse la lengua, pasarse a través de ella varios palillos y ofrecerlos ensangrentados a Camaxtli. Este autosacrificio lo practicaban cada 20 días a partir de entonces. A los 80 días, antes de la fiesta, los tlaxcaltecas iniciaban un ayuno general que consistía en observar la prohibición de comer chile, de bañarse y de abstinencia sexual. Durante todo ese tiempo se tenía mucho cuidado de que no faltara ni se apagara el fuego en casa de los señores y principales. Si esto llegaba a suceder el noble ofrecía un esclavo en sacrificio y el sacerdote rociaba la sangre en el brasero donde se había

[163] *Ibid.*, pp. 111 y 112.
[164] *Ibid.*, p. 110.

apagado la lumbre, a manera de desagravio. En todos esos días hacían diferentes ofrendas al dios que consistían en papel, copal, codornices y, en la víspera de la fiesta, inmolaban diferentes animales como culebras, conejos, langostas y mariposas.[165] A media noche, uno de los ministros vestido con el atavío del dios Camaxtli sacaba lumbre nueva y sacrificaba a un principal que decían era hijo del Sol y, posteriormente, a varios cautivos de guerra.[166]

El hecho de que cada cuatro años se efectuara una fiesta especial, a la que se le asignaba el nombre de *teoxíhuitl*, señala la existencia de un periodo de dicha duración y resalta la trascendencia de ese año en relación con los otros tres. Por los datos arriba referidos sobre esta celebración, se puede inferir que se trataba de una fiesta de regeneración, en la cual el fuego tenía un lugar central, pues simbolizaba la vida, la revitalización del mundo y el mantenimiento de su existencia. Por eso, si la lumbre llegaba a apagarse había que sacrificar a un cautivo y rociar con su sangre o "líquido divino" el brasero para revivir al fuego y restituir el equilibrio amenazado. Asimismo, en la fiesta se observa la confluencia de los dos principios opuestos y complementarios constitutivos del mundo (masculino/femenino, fuego/agua) porque era una ceremonia dedicada a

[165] La mariposa es un insecto asociado al fuego, mientras que el conejo está relacionado con el pulque. En lo que se refiere a las culebras aludidas no se especifica de qué especie se trataba, pero este reptil tiene nexos con la fertilidad. Respecto a la langosta se desconoce las asociaciones que este insecto pueda tener con la cosmovisión y la religión, por lo que sólo puedo apuntar que vive entre las plantas de las que se nutre, algunas especies comen los cultivos agrícolas que en ocasiones llegan a devastar pero, a la vez, sirve de alimento al ser humano.

[166] Motolinia, *Memoriales*..., pp. 76-79, *Historia*..., pp. 44-48 y Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 412 y 415. Motolinia también registra que en Cholula hacían una fiesta a Quetzalcóatl cada cuatro años que llamaban "el año de su dios o demonio Quetzalcohuatl". Con motivo de esta celebración, los sacerdotes hacían ayuno y penitencia durante los 80 días previos a la fiesta, no obstante, a diferencia del caso de Tlaxcala, no menciona que se encendiera fuego nuevo. Sin embargo, lo que nos muestra la información anterior, es que el periodo de cuatro años era de igual trascendencia en Tlaxcala y en Cholula, pues al final del mismo los habitantes del lugar hacían una fiesta especial a sus dioses patronos.

Camaxtli, dios masculino asociado al fuego, pero su celebración tenía lugar en el cerro Matlalcueye, sitio que representaba a la deidad femenina terrestre, además de que hay que recordar que los montes eran considerados como los lugares de habitación de los dioses del agua, los cuales pertenecían a la parte femenina del cosmos.

Por otro lado, la festividad representaba el inicio de un nuevo ciclo de cuatro años ya que, según la antigua cosmovisión, el mundo tenía que ser renovado periódicamente para evitar que pereciera.[167] Por eso, el sacerdote que personificaba a Camaxtli ejecutaba la acción ritual de encender fuego nuevo, con lo cual repetía el gesto paradigmático realizado por las entidades sagradas *in illo tempore*.[168] Como la ceremonia aquí aludida estaba orientada a la renovación y mantenimiento del mundo, el acto de prender lumbre significaba inicio y nueva creación. Por ello el fuego, que simbolizaba un periodo de cuatro años, no debía apagarse y era alimentado con los cautivos de guerra sacrificados. De igual manera, hay que llamar la atención sobre el hecho de que la víctima principal, que era un hombre de alto rango social considerado como hijo del Sol, era inmolada inmediatamente después de encender el fuego, lo cual refuerza las relaciones existentes entre ese elemento, el astro rey y la regeneración periódica del mundo. Asimismo, los sacrificios efectuados por fuego, especialmente el del personaje de alta jerarquía, revivían la inmolación de Nanahuatzin y, por tanto, actualizaban el acto cosmogónico de la creación del Sol.

d) El Xiuhmolpilli o atado de años: los ciclos de 52 y 104 años

Diversos cronistas registran la existencia de una fase temporal de 104 años llamada *huehuetiliztli*, "la vejez", la cual estaba

[167] Eliade, *Mito y realidad*..., p. 50.

[168] *Ibid.*, p. 149.

conformada por la unión de dos ciclos de 52 años, o bien, su mitad correspondía a un periodo de dicha duración. Así, como dice Sahagún: "La mayor cuenta de tiempo que contaban era hasta 104 años, y a esta cuenta llamaban un siglo; a la mitad de esta cuenta, que son 52 años, llamaban una gavilla de años."[169] Asimismo, a este respecto Diego Muñoz Camargo dice que: "Y, acabados estos 52 (años), tornaba la cuenta de nuevo, hasta otros 52. Y esta cuenta mayor llamaban los naturales *huehuetiliztli*, que quiere decir tanto como 'una edad', que una edad es de ciento y cuatro años."[170]

Este periodo coincidía con el ciclo de Venus,[171] por lo que muy posiblemente con base en él los antiguos nahuas tomaban a esa duración temporal como una unidad ya que, al igual que el caso del ciclo de ocho años, mencionado en páginas anteriores, cada 104 años se presenta una conjunción de Venus, la Tierra y el Sol. Daniel Flores, quien ha estudiado los acontecimientos astronómicos de Venus y su coincidencia con algunas fiestas periódicas, llega a establecer que el inicio de etapas sucesivas de 52 años alternan una conjunción superior y una inferior. Este hecho lo lleva a clasificar las fiestas del Fuego Nuevo en dos tipos, el primero que inicia con Venus como estrella vespertina y el segundo que empieza con este mismo planeta como lucero matutino. Cada uno de ellos constituye un ciclo de 104 años que al intercalarse entre sí determinan el ciclo de 52. Dicho de otra manera, el ciclo que empieza con Venus como estrella vespertina se repite cada 104 años al igual que el que inicia con ese planeta como estrella matutina, pero este último comienza a los 52 años de haberse iniciado el ciclo de Venus como estrella vespertina. De esta manera, cada 52 años se alternan los ciclos de Venus como lucero matutino y como estrella vespertina.[172]

[169] Sahagún, *Historia*..., vol. I, pp. 374 y 375.
[170] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 215.
[171] Broda, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en *Historia de la astronomía*..., p. 69 y Daniel Flores, *op. cit.*
[172] *Ibid.*, pp. 349 y 350.

El final de cada ciclo de 52 años era considerado por los nahuas como definitivo para la continuación del mundo, por lo que en esos momentos llevaban a cabo la sobresaliente ceremonia del encendido del Fuego Nuevo que tenía como objetivo la regeneración del cosmos. Por tanto, cada 52 años se cerraba un periodo de gran importancia llamado por los nahuas *xiuhmolpilli* "atado de años" o *toximmolpilía* "se atan nuestros años".[173] Este intervalo de tiempo, como ya se dijo, era el resultado de la combinación del calendario solar o *xiuhpohualli* de 365 días con el ritual o *tonalpohualli* que tenía una duración de 260 días. El primero de ellos estaba dividido en 18 meses de 20 días más cinco aciagos o vacíos; mientras que el segundo se formaba de la combinación de 20 signos y 13 números. De esta manera, el primer día del primer mes del *xiuhpohualli* coincidía con el primer signo y el primer numeral del *tonalpohualli* cada 52 años solares, es decir, cuando se completaban 52 revoluciones del *xiuhpohualli* y 73 del *tonalpohualli*. Cada vez que estos dos calendarios coincidían en su inicio, los antiguos mexicanos consideraban que comenzaba un nuevo ciclo de vida, el cual era legitimado por el rito del Fuego Nuevo (véase fig. 14). Durante el Periodo Posclásico, en el Altiplano Central, los años comenzaban únicamente por cuatro de los signos del calendario ritual, *ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli* y cada uno de ellos, al combinarse con los 13 numerales, daban nombre a cada año, de tal manera que cuatro por 13 dan un total de 52. Lo anterior es expresado por Muñoz Camargo de la siguiente manera:

> De suerte que cada figura y signo destos cuatro [*ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli*], que son para la universal cuenta de todos los años, han de servir, siempre acrecentando el número de cada año, hasta que hayan servido, cada signo destos, cuatro años, que vienen a ser al

[173] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 151, dice que *toxiuhmolpia* significa "el atamiento y cumplimiento de nuestros años" y menciona que los toltecas llamaban *xiuhtlalpilli* "atadura de los años" a una edad de 52 años, *ibid.*, p. 56.

cabo 13 años. Y, acabados estos 13 años, por la orden d(ic)ha torna a comenzar otra nueva cuenta, que llaman los naturales (a) esta nueva cuenta *izcalli*, como si dijésemos 'revivir o rejuven(ece)r la nueva cuenta'. Y, a este tiempo usaban de sus idolatrías, supersticiones y sacrificios en servicio del Demonio, ofreciéndole holocaustos en memoria de la nueva cuenta.[174]

Como lo hizo notar Paul Kirchhoff, la mayoría de los documentos establecen que la festividad del Fuego Nuevo se realizaba en los años 2 *ácatl*; sin embargo, algunos autores refieren que se llevaba a cabo en años con nombres diferentes, así por ejemplo, Francisco Javier Clavijero menciona el año 1 *tochtli*, mientras que la *Crónica Mexicana* y la *Crónica Mexicáyotl* de Hernando Alvarado Tezozómoc dan como fecha el año 9 *ácatl*. Según la explicación de Kirchhoff, con la cual estoy de acuerdo, la disparidad en los años en que se efectuaba la fiesta se debe a que los diversos pueblos llevaban distintas cuentas de años y, debido a que dicha ceremonia se realizaba de manera simultánea por todos ellos, aquélla debía caer forzosamente en años con nomenclatura diferente; por tanto, la fecha convencional de 2 *ácatl* para esta celebración no era general sino particular de los colhuas.[175] Por otra parte, con relación a la aparente contradicción de que la cuenta calendárica comenzaba en *ce tochtli* y el encendido del fuego de la nueva era tenía lugar en el siguiente año, *ome ácatl*, Broda señala el relato de la creación del mundo contenido en la "Historia de los mexicanos por sus pinturas", prototipo mítico que establece como fecha del encendido del fuego nuevo el año 2 caña. Según este relato, al finalizar la cuarta edad por lluvias e inundaciones, el cielo cayó sobre la tierra. Posteriormente, en el primer año de la quinta edad, llamado *ce tochtli*, los dioses creadores levantaron el cielo y dieron nuevamente vida a la tierra, mientras que en el segundo año Tezcatlipoca, en su advocación de Mixcóatl, hizo fiesta a los dioses y en ella, por primera vez, encendió fuego nuevo con unos palos y formó grandes hogueras.[176]

[174] Muñoz Camargo, *op. cit.*, pp. 214 y 215.

[175] Kirchhoff, *op. cit.*, pp. 118, 119 y 140-142.

En lo que se refiere a los meses en que era celebrada la ceremonia del Fuego Nuevo, las fuentes nombran dos, Panquetzaliztli y Quecholli.[177] A este respecto, Broda propone que el encendido del fuego nuevo empataba con el paso de las Pléyades por el cenit, fenómeno que, de acuerdo con esta investigadora, tenía lugar hacia el año de 1500, alrededor del 16 de noviembre, fecha que coincidía con los últimos días del mes de Quecholli.[178] Sin embargo, como ella misma apunta, debido a la forma rudimentaria de observación y a las variaciones atmosféricas y topográficas de aquella época podía haber una diferencia de varios días, por lo que fija esta celebración en los últimos días de Quecholli o en los primeros de Panquetzaliztli.[179] Estos dos meses resultan significativos en el aspecto ritual, ya que en el primero de ellos, es decir en Quecholli, se veneraba a Mixcóatl, personaje sagrado que, como dije anteriormente, fue el primero que produjo fuego para honrar a los dioses. Por otro lado, en Panquetzaliztli los mexicas rendían culto a Huitzilopochtli, numen que estaba relacionado con el dios ígneo pues compartía con él la *xiuhcóatl* o serpiente de fuego. Asimismo, hay que considerar que, como lo señala Xa-

[176] Broda, "La fiesta azteca...", en *Space and...*, p. 136. "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, pp. 32-33.

[177] Kirchhoff, *op. cit.*, p. 155. El *Códice Borbónico*, Motolinia y Mendieta, por ejemplo, establecen que la fiesta se llevaba a cabo en Panquetzaliztli. Como lo hace notar Broda en su artículo "La fiesta azteca...", en *Space and...*, p. 133, en el *Códice Borbónico* este mes está indicado por el dios Huitzilopochtli y su templo que ostenta un poste con una bandera de papel, símbolo de Panquetzaliztli.

[178] Según Lévi-Strauss, en toda la América tropical las Pléyades están asociadas a las estaciones de sequía y de lluvias y a la agricultura. En relación con ello, este autor establece que los bororo y los sherenté relacionan a las Pléyades con la estación seca, que corresponde para ellos a fines de junio y principios de julio. *Mitológicas I...*, pp. 217, 218, 227 y 243.

[179] Broda, "La fiesta azteca...", en *Space and...*, p. 134.

vier Noguez, Xiuhtecuhtli simbolizaba el poder[180] y Huitzilopochtli se asociaba a esta deidad, porque al ser patrono del pueblo hegemónico en ese momento, él también lo ejercía.

En cuanto al día en que los mexicas efectuaban la ceremonia, Pedro Carrasco sugiere que si los cuatro soles anteriores habían terminado en los días que daban nombre a cada edad, entonces el presente vería su fin en un día *nahui ollin* "cuatro movimiento" y, por consiguiente, cabe la posibilidad de que ése fuera el día en que realizaban el encendido del fuego nuevo.[181] Sin embargo, aunque las fuentes no proporcionan datos puntuales al respecto, Sahagún indica que en *nauhollin* los mexicas realizaban la primera fiesta movible que se celebraba en honor a la deidad solar, a quien sacrificaban cautivos y codornices, y todos los miembros de la sociedad, chicos y grandes, le ofrecían sangre de autosacrificio extraída de las orejas[182] para alimentarlo y fortalecerlo.

Según la antigua tradición, cada 52 años el mundo podía llegar a su fin, a menos que los dioses permitieran a la humanidad vivir por otro ciclo de la misma duración. Este convenio era celebrado por el rito del Fuego Nuevo[183] que significaba la renovación del mundo. En relación con esto, Sahagún es muy explícito al decir:

> El fin e intención desta cuenta es renovar cada 52 años el pacto o concierto o juramento de servir a los ídolos, porque en el fin de los 52 años hacían una muy solemne fiesta y sacaban fuego nuevo, y apagaban todo lo viejo, y tomaban todas las provincias desta Nueva España fuego nuevo. Entonces renovaban todas las estatuas de los ídolos y todas sus alhajas, y el propósito de servir los

[180] Noguez, *El hueitlatoani...*, pp. 10 y 38.
[181] Kirchhoff, *op. cit.*, p. 154.
[182] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 99 y Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 107 y 108.
[183] Para este ritual nos basamos principalmente en los relatos proporcionados por Sahagún, *Historia...*, vol. I, pp. 279-281 y vol. II, pp. 488-492 y en los de Motolinia, *Memoriales...*, p. 49 e *Historia...*, p. 31.

> otros 52 años, y también tenían profesía o oráculo del Demonio que en uno destos períodos se había de acabar el mundo.[184]

De acuerdo con Eliade, lo anterior corresponde a la "*eterna repetición* del ritmo fundamental del cosmos: su destrucción y recreación periódicas"[185] ya que el mundo se gasta y restaura constantemente.[186]

> Las sociedades tradicionales [...] imaginan la existencia temporal del hombre no sólo como una repetición *ad infinitum* de determinados arquetipos y gestos ejemplares, sino también como un eterno *volver a empezar*. En efecto simbólica y ritualmente, el mundo se re-crea periódicamente. Por lo menos una vez al año se repite la cosmogonía, y el mito cosmogónico se repite análogamente de modelo a muchísimas acciones.[187]

Por tanto, la fiesta aquí aludida tenía un significado de regeneración, pero para ello era necesaria "la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo."[188] Por eso, todos los enseres de las casas y de la gente, de cualquier rango social, eran desechados al ser arrojados a la laguna y a las acequias antes de la ceremonia. También a ello se debe el hecho de que se extinguieran todos los fuegos, ya que pertenecían a un fuego viejo ya desgastado por haber estado en la tierra durante un ciclo completo de 52 años.

> La extinción ritual de los fuegos se inscribe en la misma tendencia a poner término a las *formas* ya existentes (y gastadas por el hecho de su propia duración), para dar lugar al nacimiento de una forma nueva, nacida de una nueva creación.[189]

[184] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 276.
[185] Eliade, *El mito...*, p. 108.
[186] *Ibid.*, p. 85.
[187] Eliade, *Imágenes...*, p. 78.
[188] Eliade, *El mito...*, p. 57.
[189] *Ibid.*, p. 69.

Según Motolonia, el fuego viejo era "matado" con agua[190] para luego, si los dioses permitían la vida por otro periodo de igual duración, encender el nuevo que alumbraría la etapa que comenzaba.

> Y era, cuando se cumplían estos 52 años, de grande solemnidad, y decíanle "el grande año" y ponían este cuento con los pasados, y comenzaban la cuenta de los cuatro años de nuevo. Y por solemnidad de este año y por entrar en otra edad, era costumbre de los mexicanos de matar toda la lumbre que había, e ir los sacerdotes a la sacar de nuevo a un cerro alto, do estaba un templo, junto a Iztapalapa, donde se hacía esta fiesta, dos leguas de México.[191]

El final de los ciclos de 52 años era fundamental por los nahuas, pues creían que al término de cada uno de ellos el mundo podría terminarse. Aquella noche todos tenían gran miedo y esperaban con temor lo que acontecería porque:

> si no se pudiese sacar lumbre, que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serán perpetuas, y que el Sol no tornaría a nacer o salir, y que de arriba vernán [*sic*] y descendirán los tzitzimitles, que eran unas figuras feísimas y terribles, y que comerán a los hombres y mujeres, por lo cual todos se subían a las azoteas, y allí se juntaban todos los que eran de cada casa, y ninguno osaba estar abaxo.[192]

En este rito, como en otros muchos, era fundamental la recreación del suceso mítico que era revivido por todos los miembros de la sociedad. Esto se ve porque en cuanto se ocultaba

[190] Motolinia, *Historia...*, p. 31. El antifuego, según Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 144 y 282.

[191] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, pp. 29 y 30.

[192] Sahagún, *Historia...*, vol. II, p. 490. Según la "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, p. 69, las *tzitzimime*, también llamadas *tezauhcihua*, eran unas mujeres descarnadas que se encontraban en el segundo cielo, las cuales devorarían a los seres humanos cuando se acabara el mundo.

el Sol, los sacerdotes se ataviaban como los dioses e iniciaban su peregrinar lento y solemne[193] del templo de Tenochtitlan hacia el cerro Huixachtécatl, a cuya cima llegaban cerca de la media noche. Además, en cuanto desaparecía la luz se instauraba en la superficie terrestre la noche y la oscuridad que representaban el mundo de la muerte y el caos del mundo anterior a la creación, es decir, se regresaba a lo indistinto.[194] Por ello, como dice Eliade:

> Tanto en el plano vegetal como en el plano humano, estamos en presencia a un retorno a la unidad primordial, a la instauración de un régimen *nocturno* en el cual los límites, los perfiles, las distancias son indiscernibles.[195]

De acuerdo con Durán este tiempo duraba cuatro días durante los cuales, según el cronista, fingían que el Sol y la Luna se escondían y el mundo se quedaba en tinieblas:

> Y así, mandaban que en todas las provincias a la redonda de México todos apagasen la lumbre y que hombre ni mujer fuese osado a tener lumbre escondida, hasta que al cuarto día se encendiese en el cerro de Huixachtlan la lumbre, de donde todos los demás comarcanos viniesen a encender lumbre.[196]

Esa situación podría perpetuarse si los dioses lo decidían. De ser así, el mundo y los astros quedarían sin movimiento y llegaría el temido final. El mundo sería dominado por el frío y la humedad y, por tanto, derivaría en un mundo podrido.[197] Además, las mujeres embarazadas, que por su estado se les

[193] Sahagún, *Historia...*, vol. II, p. 489, señala que a esto decían *teunenemi* "caminan como dioses".

[194] Eliade, *El mito...*, p. 71.

[195] *Ibid.*, pp. 68 y 69.

[196] Durán. *op. cit.*, vol. II. p. 453.

[197] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 146.

debió de haber considerado más cercanas a la naturaleza,[198] se transformarían en fieras que devorarían a la gente. De ahí la trascendencia del encendido del fuego nuevo que contrarrestaba la situación anterior y restablecía el equilibrio entre los dos opuestos. Por ello, cerca de la media noche, todos los habitantes miraban aterrados hacia el cerro Huixachtécatl para observar si la hoguera podía ser encendida. Este fuego, al que hemos calificado como terrestre, puede ser equiparado con el fuego de cocina que propone Lévi-Strauss pues, como dice este autor:

> Por su presencia el fuego de cocina evita una disyunción total, *une* el sol y la tierra y preserva al hombre del *mundo podrido* que le tocaría si el sol desapareciese verdaderamente; pero esta presencia es también *interpuesta*, lo cual se reduce a decir que aparta el riesgo de una conjunción total, del cual resultaría un *mundo quemado*.[199]

Según la propuesta de Arnold van Gennep, esta fiesta constituía un rito de paso porque presenta "la forma de los ritos de muerte y renacimiento".[200] Por eso, desde que se apagaban todas las lumbreras y los sacerdotes iniciaban la procesión hasta que se encendía el fuego nuevo, la población vivía un momento liminar, de indefinición, en el que toda la sociedad se encontraba en el umbral entre el periodo del tiempo previo y el posible por venir, entre la vida y la muerte. Así, de acuerdo con dicho autor, en esos momentos la comunidad vivía una situación especial, pues oscilaba entre dos mundos, razón por la cual se daba una suspensión de la vida social.[201] De igual forma, por el peligro que entrañaba este tiempo, algunos individuos sensibles, como las mujeres preñadas y los niños, eran susceptibles de sufrir ciertas transformaciones, aquéllas por su

[198] *Ibid.*, p. 329.
[199] *Ibid.*, p. 289.
[200] Van Gennep, *op. cit.*, p. 182.
[201] *Ibid.*, pp. 18 y 115.

estado de gravidez y éstos por la debilidad de su edad, por lo que acostumbraban colocarles sobre el rostro una máscara de penca de maguey para protegerlos. Además, estas mujeres eran encerradas en las trojes porque, como recién indiqué, si el fuego no podía encenderse se convertirían en fieras que acabarían con la gente. Por otra parte, procuraban mantener despiertos a los infantes durante el rito para evitar que se transformaran en ratones (véase fig. 14), véase especialmente el extremo derecho.

El nuevo ciclo de vida concedido por los dioses a la humanidad era indicado por el movimiento de los astros en el cielo, esto es, por el paso de las Pléyades por el cenit, estrellas que eran seguidas por la constelación denominada Mamalhuaztli que corresponde al cinturón y al tahalí de Orión. Respecto a las primeras, llamada por los nahuas *miec* "muchos" o *miac* "multitud",[202] Sahagún dice lo siguiente:

> Y tenían pronóstico o oráculo que entonces había de cesar el movimiento de los cielos, y tomaban por señal el movimiento de las Cabrillas la noche desta fiesta, que ellos llamaban *toximmolpilía*. De tal manera caía que las Cabrillas estaban enmedio del cielo a la media noche, en respecto deste horizonte mexicano. En esta noche sacaban fuego nuevo [...].[203]
>
> Y llegaban a la cumbre [del cerro Huixachtécatl] a la media noche, o casi, donde estaba un solemne cu edificado para aquella cerimonia. Llegados allí, miraban a las Cabrillas, si estaban en el medio. Y si no estaban, esperaban hasta que llegasen. Y cuando vían que ya pasaban del medio, entendían que el movimiento del cielo no cesaba, y que no era allí el fin del mundo, sino que habían de tener otros 52 años seguros que no se acabaría el mundo.[204]

Este fenómeno astronómico, así como su conexión con el calendario y con la ceremonia del Fuego Nuevo, ha sido estu-

[202] Broda, "La fiesta azteca...", en *Space and...*, p. 134 y González Torres, *El culto...*, p. 122.
[203] Sahagún, *Historia...*, vol. I, p. 279.
[204] *Ibid.*, p. 281.

diado por Broda quien establece que el paso de las Pléyades por el cenit, a media noche, coincide con el comienzo de la estación seca y con el nadir del Sol, es decir, cuando este astro se encuentra en el punto diametralmente opuesto al cenit en la esfera celeste.[205] Asimismo, esta investigadora señala la relación que guarda este grupo de estrellas con la constelación de Mamalhuaztli, la cual también estaba asociada al rito del Fuego Nuevo.[206] De acuerdo con Sahagún este grupo de estrellas, también conocido como Mastelejos, se encuentra cerca de las Cabrillas y su nombre náhuatl, que significa "el que taladra",[207] hace referencia al encendedor de barrena, es decir, a los palos llamados *tlequáhuitl* que eran utilizados para sacar fuego: "Llaman a estas estrellas *mamalhuaztli*, y por este mismo nombre llaman a los palos con que sacan lumbre, porque les parece que tienen alguna semejanza con ellas, y que de allí les vino esta manera de sacar fuego."[208] Hay que llamar la atención sobre el hecho de que dicha constelación está conformada por una línea horizontal y otra transversal, imagen con la cual se representaba el encendido del fuego nuevo en los códices (véase fig. 10). Por tanto, los mexicas reproducían en la tierra

[205] Broda, "Arqueoastronomía...", en *Historia de la astronomía...*, pp. 69 y 70, señala la relación entre el curso del Sol y el de las Pléyades, y asienta que el primer paso del Sol por el cenit, a mediados de mayo, coincide con el periodo de invisibilidad de las Pléyades, mientras que el paso de estas estrellas por el cenit durante la media noche a mediados de noviembre coincide con el nadir del Sol.

[206] Broda, "La fiesta azteca...", en *Space and...*, pp. 138 y 134.

[207] Esta traducción la proporcionan Josefina García Quintana y Alfredo López Austin en el glosario de la *Historia general* de Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 890 y dicen que estas estrellas se han identificado con las correspondientes de la cabeza del Toro, aunque es más probable que correspondan a las del cinturón y el tahalí de Orión. Ulrich Kohler, "Conocimientos astronómicos de indígenas contemporáneos y su contribución para identificar constelaciones aztecas", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía...*, pp. 248, 249 y 263, refiere los diversos ensayos e hipótesis respecto a la ubicación e identificación del *mamalhuaztli* y concluye que lo más posible es que estas estrellas se refieran al cinto y a la espada de Orión. Por otra parte, Molina en su *Vocabulario* registra que *mamali* significa "taladrar o barrenar algo".

[208] Sahagún, *Historia...*, vol. II, p. 483.

el encendido del fuego que era indicado en el ámbito celeste por la constelación.

En el momento en que las Pléyades traspasaban el cenit, el sacerdote del barrio de Copolco, en la cumbre del Huixachtécatl, procedía a encender el fuego nuevo barrenando dos palos sobre el pecho del cautivo que sería sacrificado. Enseguida hacían una enorme hoguera para que pudiera ser vista desde lejos, ya que en todos los cerros circundantes había gran cantidad de gente esperando ver la señal de la nueva era. En cuanto esto sucedía, todos los habitantes, incluyendo a los niños de cuna, se extraían sangre de las orejas y la arrojaban hacia el monte en señal de que hacían penitencia y para alimentar a la lumbre.[209] Asimismo, el fuego recién producido, que simbolizaba el nuevo periodo de vida, era revitalizado con el cautivo ofrendado, cuyo corazón y cuerpo eran arrojados a la hoguera. Éste debía ser de los más valerosos y, de preferencia, se buscaba a uno que hubiera nacido en el año en que se había realizado el fuego nuevo anterior pues, según consigna Juan de Torquemada, para la celebración del encendido del fuego nuevo de 1507 Motecuhzoma:

> mandó pregonar por todos sus reinos que prendiesen de las provincia enemigas alguno que tuviese el nombre que solían poner a los que en aquel día nacían; para lo cual salió gente valerosa de toda la laguna mexicana y fueron a dar guerra a los huexotzincas, de los cuales fue preso (por un valiente soldado de este Tlatelulco, que se llamaba Itzcuin) un capitán valeroso, llamado Xiuhtlamin, que quiere decir hombre en cuyo pecho se sacó el fuego nuevo; y traído a Motecuhzuma fue mucho el contento que recibió y en él fue hecho el sacrificio; y en memoria de esta hazaña y valentía tomó el vencedor el nombre del vencido, y así se llamó

[209] Tanto los ofrendantes como la forma de autosacrificio son similares a los de la ceremonia efectuada en el signo *nahui ollin*, arriba referida, debido a la identificación existente entre el fuego y el Sol en la cosmovisión nahua.

de allí en adelante Xiuhtlaminman, que quiere decir el que prendió en guerra a Xiuhtlamin.[210]

Por otro lado, Durán registra que en el cerro Huixachtécatl sacrificaban a una gran cantidad de hombres que eran ofrecidos al dios del fuego[211] para revitalizar al nuevo periodo de tiempo. Posteriormente, las hachas encendidas eran llevadas al templo de Huitzilopochtli en Tenochtitlan. El fuego era depositado en un brasero con copal delante del dios, de donde los sacerdotes que habían venido de diversos lugares tomaban lumbre nueva y los que eran hábiles corredores la transportaban en teas de pino a todos los poblados, mientras que al interior de la ciudad el fuego primero era llevado a los templos, al aposento de los sacerdotes y luego a todos los vecinos. Así, gran cantidad de gente iba por lumbre y hacían grandes hogueras con mucho regocijo. Lo mismo sucedía en todos los pueblos y, de acuerdo con Sahagún, había tal cantidad de lumbreras por todas partes que parecía de día. El gran júbilo por el fuego recién obtenido se debía a que, como dice Eliade, "el fuego renueva el mundo; por él será restaurado un mundo nuevo, sustraído a la vejez, a la muerte, a la descomposición y a la podredumbre [...]."[212]

El hecho de que esta ceremonia se hiciera durante la noche denota la idea de que el fuego nuevo antecedía al Sol y anunciaba su futura salida al día siguiente. En relación con lo anterior, en el mito de la creación de ese astro se encendió primero la hoguera a la que se precipitó Nanahuatzin, quien en el rito era personificado por el cautivo sacrificado, cuyo cuerpo también era arrojado al fuego. En ambos casos se llevaba a cabo la oblación de un personaje que luego daba origen a la salida del Sol por el oriente. Asimismo, tanto en el mito como en el rito

[210] Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, p. 213. Este suceso también lo narra Sahagún, *Historia...*, vol. II, p. 492.

[211] Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 454.

[212] Eliade, *El mito...*, p. 116.

se encontraban presentes todos los dioses, quienes en la ceremonia estaban representados por los sacerdotes que llevaban puestos los atavíos de las deidades. Por tanto, se trataba de una ceremonia que rememoraba el acontecimiento sagrado de la creación del Sol en el tiempo primigenio y, por consiguiente, tenía como objetivo la regeneración del mundo mediante la actualización de la cosmogonía. Así, de acuerdo con Eliade, la recuperación del tiempo sagrado era lo único capaz de renovar el cosmos, la vida, la naturaleza, la sociedad y esto se daba por el restablecimiento del "comienzo absoluto", es decir, de la creación del cosmos.[213]

Como ya lo han hecho notar algunos investigadores,[214] la fiesta del Fuego Nuevo tenía un carácter unificador en el sentido religioso y político, pues se llevaba a cabo de manera simultánea en diferentes partes del Altiplano Central. De igual forma, este rito tenía pretensiones políticas ya que sacerdotes de diversas poblaciones acudían a Tenochtitlan para obtener el fuego recién producido. De esta manera, la dependencia de los pueblos tributarios de los mexicas también se expresaba religiosamente, puesto que sus ministros tenían que acudir al centro rector para obtener el fuego, símbolo de la vida de la nueva era. Por otro lado, la preeminencia y el poder de los tenochcas se notaba, asimismo, porque el fuego recién encendido era llevado al templo de Huitzilipochtli, su dios patrono, y no al templo del dios del fuego (véase fig. 14).

El Fuego Nuevo que es el símbolo de un nuevo ciclo de 52 años, es producido por los sacerdotes *mexica*. Se reparte desde la sede del poder político-religioso del imperio: el Templo Mayor de Tenochtitlan. Los emisarios de los pueblos conquistados acuden allí para recibir el Fuego Nuevo de manos del sumo sacerdote mexica; lo llevarán a sus respectivas ciudades garantizando así la con-

[213] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 44.

[214] Entre ellos están Kirchhoff, *op. cit.*, pp. 118, 140 y 141 y Broda, "La fiesta azteca...", en *Space and...*, pp. 148 y 149.

tinuidad del orden cósmico y de la vida social. Los ritos establecen una relación de dependencia religiosa que refleja relaciones sociales, económicas y políticas más amplias.[215]

En relación con lo anterior, Motolinia apunta:

> ya que el fuego quedaba como bendito [al ser rociado con la sangre del cautivo sacrificado], estaban allí esperando de muchos pueblos para llevar lumbre nueva a los templos de sus lugares, lo cual hacían pidiendo licencia al gran príncipe o pontífice mexicano, que era como papa, y esto hacían con gran fervor y prisa. Aunque el lugar estuviese hartas leguas, ellos se daban tanta prisa que en breve tiempo ponían allá la lumbre. En las provincias lejos de México hacían la misma ceremonia, y esto se hacía en todas partes con mucho regocijo y alegría; y en comenzando el día en toda la tierra y principalmente en México hacían gran fiesta, y sacrificaban cuatrocientos hombres en sólo México.[216]

Hecha la lumbre nueva y con la seguridad de un nuevo ciclo de vida, todos los hombres y mujeres de cada pueblo renovaban sus enseres y vestidos; echaban en el fuego mucho copal, descabezaban codornices, incensaban hacia las cuatro partes del mundo y comían *tzoalli.* Después de eso todos ayunaban y nadie bebía agua hasta el medio día siguiente. Cuando el Sol llegaba al cenit, los sacerdotes le sacrificaban a un gran número de individuos para revitalizarlo, pues era el responsable del nuevo periodo de vida de la humanidad y, finalmente, se levantaba el ayuno.

La festividad del Fuego Nuevo, orientada a la recreación y mantenimiento del mundo, representaba el comienzo de un nuevo ciclo. En ella la principal acción ritual era el encendido del fuego nuevo, que simbolizaba el principio y se instituyó como un acto ejemplar que se practicaba en las ceremonias que

[215] *Ibid.*, p. 149.
[216] Motolinia, *Historia...*, p. 31.

tenían como finalidad la regeneración. Asimismo, la fiesta del Fuego Nuevo era la expresión ritual del mito de la creación del Sol pues ambos se correspondían. De acuerdo con la narración sagrada, en un principio no existía dicho astro sino sólo el fuego, por eso, en el rito este elemento era encendido en la noche, puesto que tenía como objetivo revivir el tiempo anterior a la salida del Sol. El paso de las Pléyades por el cenit indicaba que el cosmos seguía en movimiento y, por tanto, confirmaba su continuidad y anunciaba la futura salida del astro rey. Para propiciar el surgimiento del Sol y revitalizarlo un cautivo era sacrificado y arrojado al fuego, igual que Nanahuatzin, acto que también tenía como objetivo consagrar el nuevo ciclo de vida que se iniciaba. Además, el fuego recién encendido, que simbolizaba principio, era alimentado con la sangre del cautivo, líquido precioso que le proveía de energía vital. Por otra parte, el fuego de la nueva lumbrera sagrada se erigía como el mediador entre la naturaleza y la sociedad, entre los humanos y los dioses, entre el cielo y la tierra, entre la vida y la muerte;[217] de allí su importancia para la persistencia de la humanidad en el mundo.

De igual manera, es necesario señalar que esta ceremonia se efectuaba en un monte. En relación con esto, hay que tener presente que los nahuas concebían a las montañas conformadas de tierra en su exterior, pero llenas de agua en su interior, además de que eran manifestaciones de los *tlaloque.* Por consiguiente, el cerro donde se realizaba la fiesta, al igual que los demás, estaba asociado al aspecto terrestre, húmedo y femenino del cosmos; mientras que el fuego, que simbolizaba comienzo, pertenecía al ámbito masculino.[218] De esta manera, el encender fuego en un monte representaba la unión de los dos principios que daban lugar a la vida, la cual era renovada por otro siglo indígena. Asimismo, hay que tomar en cuenta que

[217] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70.
[218] Nicholson, *op. cit.*, p. 411.

ese cerro simulaba la montaña sagrada, el centro del mundo, el lugar de la creación.[219]

El rito se llevaba a cabo en la elevación conocida como Huixachtécatl, que se encontraba localizada en el señorío de Iztapalapa. Aquí es prudente formularse una pregunta ¿por qué no se hacía en México Tenochtitlan, sitio que en la época previa a la conquista española era el centro hegemónico? La respuesta que planteo es que, en primer lugar, diversos documentos señalan que la práctica de encender fuego nuevo cada inicio de ciclo de 52 años no era exclusiva de los mexicas y, más aún, era una costumbre que venía de tiempos anteriores. Asimismo, es posible que la tradición marcara que dicha festividad se realizara en un cerro.[220] Por tanto, la ceremonia se efectuaba en el Huixachtécatl, territorio de tepanecas porque, por un lado, éste era un grupo relacionado de manera especial con el fuego (recuérdese que su dios patrono era una de las advocaciones del dios ígneo) y, por el otro, en este pueblo recayó el poder político de toda la región en la época inmediata anterior al dominio mexica. Además, el traslado del centro de poder de Iztapalapa a México Tenochtitlan puede estar representado, simbólicamente, en el hecho de que el fuego nuevo era encendido en territorio tepaneca para luego ser trasladado a la capital tenochca, centro de poder en ese momento histórico. Por ello, el fuego era llevado de dicho cerro al templo de Huitzilopochtli, patrono de los mexicas, donde al día siguiente, cuando el Sol se encontraba en su punto más alto, era alimentado con el sacrificio de varios cautivos.

La ceremonia del Fuego Nuevo giraba en torno a la futura salida del Sol y aseguraba su movimiento por un ciclo completo de 52 años. De igual forma, rememoraba la primera salida del astro que dio principio al mundo. Por tanto, se trataba

[219] Eliade, *Imágenes...*, pp. 44-46.

[220] Así aparece en el f. 16 v., de la *Historia Tolteca-chichimeca*, descripción, análisis, transcripción paleográfica, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemez y Luis Reyes García, México, CISINAH, 1976.

de un rito que revivía dicho acontecimiento mítico y que consagraba el inicio de un nuevo ciclo, indicado en el encendido del fuego nuevo, acto que simbolizaba la recreación del mundo y propiciaba su mantenimiento.

El Sol, astro asociado al fuego, además de marcar la duración del año civil, a través de la observación de su movimiento a lo largo del horizonte, era el marcador del tiempo diario. El día abarcaba el transcurso del Sol por la esfera celeste desde que aparecía hasta que se ocultaba, mientras que la noche, tiempo en el que dicho astro no era visible y por tanto dominaba la oscuridad, era considerada como el viaje del Sol por el Mictlan o mundo de los muertos. Este recorrido del Sol tenía momentos determinantes que marcaban los diferentes estadios del astro, éstos eran principalmente el amanecer, el medio día, el atardecer y la media noche que era cuando los sacerdotes incensaban a los ídolos.[221]

El Sol estaba asociado a Venus pues ambos eran marcadores de tiempo. Este planeta, como lucero de la mañana es visible inmediatamente antes de que salga el Sol, por lo que aparece como anticipador y guía del astro más importante. En relación con esto hay que recordar que Quetzalcóatl, en su advocación de Yiacatecuhtli, era un dios andariego en tanto que patrón y dirigente de los comerciantes. Por otro lado, Venus como estrella de la tarde es perceptible después de que se mete el Sol. De esta manera, dicho planeta se manifiesta como la estrella de la aurora y del crepúsculo, lo cual podría estar en relación con el inicio y el fin del mundo, momentos determinantes en la cosmogonía que eran rememorados diariamente.[222] Así, el inicio del día representaba el acto de la creación, mientras que su término estaría relacionado con la oscuridad que sobrevendría cuando el mundo se acabara. El Sol y la Luna compartieron el mismo mito de creación y, por eso, estaban muy relacionados.

[221] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 25.

[222] Para Eliade, *El mito...*, p. 106, la aurora y el crepúsculo enlazan edades.

Por su parte, el mito del origen de Venus, aunque aparece de manera independiente al primero, estaba asociado a él, fundamentalmente, por la intervención de la acción transformadora del fuego que dio lugar a cuerpos celestes que fueron utilizados como marcadores de tiempo.

Como se puede observar a lo largo de este capítulo, en los diferentes periodos temporales aquí referidos encontramos la presencia del fuego, elemento que al simbolizar principio desempeñaba una función regeneradora del mundo y de la naturaleza. De igual manera, el fuego aparecía como marcador de tiempo, pues señalaba el cambio de ciclos al ejercer su acción purificadora. Por ello, las principales ceremonias al fuego, que se daban en momentos liminares, indicaban el inicio y el término de etapas, así como su enlace, es decir, propiciaban el paso de una fase a otra, por ejemplo, de la época de lluvias a la de sequía, de la actividad agrícola a la cacería, o bien, de un siglo indígena al siguiente. Asimismo, cabe destacar que los astros que determinaban y hacían posible el cómputo del tiempo estaban íntimamente relacionados con el elemento ígneo tanto en el mito como en el rito. Así, todo lo expuesto hasta aquí reitera la importancia de Xiuhtecuhtli como señor del tiempo y como marcador de ciclos temporales, características asociadas a las funciones que se le atribuían a este elemento, tales como purificación y renovación, las cuales se debían a su acción transformadora.

CAPÍTULO IV
LOS DOS PRINCIPIOS CÓSMICOS

Y unidos en sonoras consonancias,
el Fuego, la Tierra, el Viento y el Agua,
las Aves, las Flores, los Brutos, las Almas,
con luces, con silbos, con rizos con ramas,
con ecos, con visos, con cultos, con aras,
¡festejen, asistan, celebren, aplaudan
del más luciente Sol la mejor Alba!

Sor Juana Inés de la Cruz,
"Loa a los años de la Reina Madre,
Doña María de Austria".

EL FUEGO Y EL AGUA

Aunque el tema central de esta obra es el fuego, principio masculino del cosmos, considero pertinente examinar las relaciones que éste guardó con su opuesto, el agua, pues se observa que ambos elementos convergían en algunos ritos agrícolas; por tanto, juzgo conveniente determinar cuáles fueron esas ceremonias, así como el significado que tuvieron dentro del sistema religioso del pueblo mexica. Para poder llevar a cabo este análisis ha sido necesario, en primer lugar, tomar en cuenta cuáles fueron las principales concepciones de la tierra y el agua en

una sociedad eminentemente agrícola, como fue la mexica, para luego determinar de qué manera ambos principios confluyeron. Para desarrollar los aspectos arriba mencionados partimos del concepto que establece que la cosmovisión prehispánica estuvo estructurada, taxonómicamente, en dos principios básicos, el masculino y el femenino, en torno a los cuales se agruparon los diferentes elementos naturales, sociales y religiosos.[1] A este respecto Ángel Ma. Garibay apunta lo siguiente:

> Dos deidades: la celeste, unida o identificada con el sol, es masculina; la terrestre, unida o identificada con la tierra, femenina. Ya está dada la doble pareja que pronto se convierte en el Gran Padre y la Gran Madre. Esta primaria concepción religiosa pervive a través de muchas complicaciones y la alcanzamos, al cabo del progreso religioso que interrumpe la conquista española, idéntica a sí misma, aunque sumamente adornada.[2]

De igual manera, para Henry B. Nicholson la base de la religión de los mexicas se asentaba sobre la concepción de un poder dual, primordial y generativo, personificado en una deidad pensada como una unidad que contenía en sí los dos sexos, llamada Ometéotl. La parte masculina estaba relacionada con el fuego y las deidades solares, mientras que la parte femenina estaba asociada a las diosas de la tierra y la fertilidad.[3] Con relación a esto último, Doris Heyden apunta que:

> [...] casi todas las formas de la fertilidad agrícola se veían como femeninas; algunas de estas etapas eran la concepción y la duración. A veces se puede decir que los diferentes aspectos en su forma deificada eran distintas fases de un solo concepto.[4]

Respecto a los dos principios en torno a los cuales los nahuas agruparon los diversos componentes del mundo, Alfredo López Austin menciona que en la cosmovisión mexica:

> [...] destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio.[5]

Por su parte, Yólotl González define este concepto de la siguiente manera:

> Los dioses del panteón se pueden clasificar en primer lugar de acuerdo con las dos fuerzas complementarias que constituían el cosmos mexica: los dioses positivos, de lo caliente, seco, duro, de la luz y de los gobernantes, y los negativos, de lo frío, lo húmedo, lo blando, la oscuridad, lo femenino y lo gobernado y que estaban ejemplificados por Huitzilopochtli y Tláloc: la mariposa y el caracol. Sin embargo, ninguna de estas características se encuentra en estado "puro" en ninguno de los dioses; siempre en cada deidad veremos también esa dialéctica cuyo símbolo es Ometéotl, el principio creador; lo que hace precisamente que tengan diversas manifestaciones.[6]

[1] Esta concepción ha sido estudiada y clarificada por diversos investigadores entre los que destacan Ángel Ma. Garibay K., Henry B. Nicholson, Alfredo López Austin, Yólotl González y Noemí Quezada, entre otros. Sobre sus estudios a este respecto, remito al lector a las obras consignadas al final de este libro.

[2] Ángel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., 3ª ed., México, Porrúa, 1987 (Biblioteca Porrúa, 1 y 5), vol. I, pp. 109 y 110.

[3] H. B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal [eds. del volumen], *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope [ed. general], University of Texas Press, Austin, 1971, vol. 10, parte 1, pp. 410 y 411.

[4] Doris Heyden, "Las diosas del agua y la vegetación", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, IIA-UNAM, 1983, p. 129.

[5] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1980, vol. I, p. 59.

[6] Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/FCE, 1985 (Sección de Obras de Antropología), p. 132.

Noemí Quezada, quien aborda este tema desde la categoría de género, señala que "la cosmovisión mexica, basada en la dualidad, estableció una relación genérica que definía los ámbitos de lo femenino y lo masculino organizando el cosmos, la naturaleza, lo social y lo cotidiano".[7] De acuerdo con Claude Lévi-Strauss, esta concepción bipolar del cosmos, que se refiere a la oposición de elementos complementarios identificados con los sexos masculino y femenino se encuentra en diversas culturas; sin embargo, su valor puede ser invertido según el grupo de que se trate. Así, en diversas partes de América del Sur el cielo tiene una connotación femenina y la tierra masculina, mientras que este valor se trastoca en los mitos de Norteamérica y en el pensamiento mesoamericano.[8]

Dentro de este marco conceptual hay que destacar que en Mesoamérica, concretamente entre los nahuas, existió un grupo de elementos relacionado con el fuego, es decir, con la parte luminosa, caliente y masculina del cosmos, pero también hubo otro conjunto vinculado al agua y, por consiguiente, a lo oscuro, lo frío y lo femenino. Los componentes de cada sector representaron a cada uno de los dos principios cósmicos, por lo que cuando se encuentran en algún rito indican su presencia y remiten a diversos conceptos asociados a alguna de las dos unidades primordiales, puesto que dichos objetos sugieren "algo abstracto por medio de lo concreto".[9] En la antigua cosmovisión nahua, el fuego y el agua fueron símbolos dominantes pues, de acuerdo con Victor Turner, presentaron rasgos que permiten caracterizarlos como tales, es decir, fueron elementos estructurales porque su contenido de sentido fue consistente y constante en el sistema simbólico, cada uno conformó una unidad de dicho sistema, por lo que presentaron la misma significación en mitos y ritos, constituyeron un punto de unión entre la estructura social y cultural, fueron un fin en sí mismos, proporcionaron continuidad a la sociedad y fueron importantes elementos de cohesión.[10] Además, sus objetos representativos fueron "formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias."[11]

[7] Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, México, IIH-UNAM, 1996, p. 23.

[8] Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I.... Lo crudo y lo cocido,* México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Antropología), pp. 284 y 285.

[9] Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980, p. 53.

Estos elementos concretos, que constituyeron símbolos porque expresaron conceptos que guiaron y dieron significación a la sociedad, fueron desde los más explícitos hasta los más velados. Así, los componentes que pertenecieron al grupo del principio ígneo masculino y que estuvieron presentes en los ritos periódicos fueron los siguientes: la propia lumbre que ardía en algunos ritos, así como el acto de encenderla, las plumas rojas usadas por las mujeres en brazos y piernas en determinadas ceremonias, el levantamiento de postes en los patios cuyo prototipo fue la ceremonia de Xócotl Huetzi, el uso del maíz tostado o *momóchitl* que denotaba sequía, misma que era conjurada para que llegara a su máximo extremo y así provocar la lluvia, el corte de cabellos de la coronilla a media noche y ante la lumbre, la referencia a una hoguera que podía estar en los templos o enmedio del patio, así como los múltiples braseros que se encontraban en la plaza, las danzas efectuadas en honor al fuego o ante el fogón, el sahumerio, las ofrendas dedicadas específicamente al fuego y su incineración y el sacrificio humano en el que la víctima era expuesta directamente a la lumbre.

Por otra parte, los elementos simbólicos asociados al agua que he considerado por su relevancia son los siguientes: los sacrificios de infantes efectuados en las cumbres de los cerros o

[10] *Ibid.*, pp. 25, 34, 35, 43, 48, 50.

[11] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1992 (Col. Hombre y Sociedad), p. 90.

en el remolino de Pantitlan para pedir lluvias. Sobre este aspecto, hay que tener presente que los niños constituían la principal ofrenda a los dioses pluviales porque su pureza equivalía a la del líquido celeste pero, además, los elegidos debían tener la señal del dios que se manifestaba mediante dos remolinos en la cabeza. La edad de los infantes ofrecidos variaba e iba de menor a mayor según avanzaba el transcurso del año y se acercaba la época de lluvias. Otros de los elementos fundamentales fueron la inmolación de los hombres que constituían las imágenes vivientes o *ixiptla* de los *tlaloque*, así como la occisión ritual de las mujeres que representaban a deidades femeninas relacionadas con el agua y los alimentos. Estos sacrificios, que eran efectuados durante la noche, incluían el degollamiento de la víctima y la extracción de corazón. De acuerdo con Heyden la decapitación representaba la separación del elote de la planta, la caída del fruto o el corte de la mazorca.[12]

En el caso de las representantes de Xilonen y Chicomecóatl la víctima primero era degollada y luego le extraían el corazón, mientras que con la personificación de Atlantonan estas acciones se realizaban de manera invertida lo cual, según esta investigadora, "pudo haber simbolizado el elote o la fruta ya pasada".[13] El desollamiento de la víctima, que expresaba la acción de deshojar el elote o despojarlo de su cubierta,[14] y cuya piel era vestida por otros individuos, principalmente sacerdotes, tenía como propósito transformase en la *ixiptla* de la diosa. Los sacrificios realizados en montes, cuevas y quebradas, que eran los sitios de habitación de los dioses de la lluvia, por lo que también en esos lugares se hacía la entrega de la sangre del autosacrificio. Asimismo hacían donación de incienso, comida, pulque, hule y papeles a los cerros y al sumidero de Pantitlan. El ofrecimiento de las primicias de flores, como *cempoalxóchitl*, y de plantas alimenticias, como mazorcas de maíz, amaranto y chiles verdes. Las ofrendas de cañas verdes, mazorcas, diferentes tipos de semillas, legumbres y flores. La libación de hule quemado y de papeles goteados con este material, llamados *amatetéhuitl*, que constituían un importante elemento simbólico de las deidades del agua y, por tanto, se relacionaban con la fertilidad.[15] Las imágenes de los cerros hechas de *tzoalli*[16] y sus correspondientes ofrendas. El enramado de patios, templos, altares, andas y dioses con diferentes vegetales como ramas de *acxóyatl*, hojas de espadaña, heno o *pachtli*, juncias, cañas de maíz, flores y plantas comestibles. La presencia y uso de cañas verdes, mazorcas, flores, estafiate o *iztauhyatl*, diferentes tipos de semillas y legumbres, heno, hojas de espadaña y juncias. Las danzas de mujeres en fiestas agrícolas. El uso del palo sonaja, llamado *chicahuaztli*, utilizado para atraer el líquido celeste y proporcionar una siembra fructífera, porque dicho objeto simula el sonido de la lluvia y "representa la coa o bastón plantador que en un acto fálico, penetra la tierra para que entre la semilla".[17] El derramamiento de maíz de cuatro colores y la "siembra" de incienso que consistía en arrojarlo al suelo sin quemarlo.

Cabe especificar que los elementos de cada uno de estos dos grupos presentan una coherencia y una estructura lógica, al igual que las relaciones establecidas entre ambos conjuntos, los cuales conforman un instrumento de conocimiento para aprehender y explicar el mundo,[18] puesto que son manifestaciones de los dos principios cósmicos. De igual forma, constituyen símbo-

[12] Heyden, *op. cit.*, pp. 136 y 142.

[13] *Ibid.*, pp. 139 y 140. De acuerdo con Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, CNCA, 1989 (Cien de México), vol. I, p. 169, éste también fue el caso de la imagen viviente de Ilamatecuhtli, ya que ambas diosas representan al maíz viejo.

[14] Heyden, *op. cit.*, p. 136.

[15] *Ibid.*, pp. 141 y 142.

[16] Masa hecha con semillas de amaranto y miel de maguey.

[17] Heyden, *op. cit.*, p. 142.

[18] Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1992, pp. 9 y 10 y Turner, *op. cit.*, pp. 59 y 60.

los que "están implicados en el proceso social"[19] y, por tanto, son representaciones colectivas que dan significado a los acontecimientos.[20] De ello se deriva la necesidad de analizarlos en el contexto ritual y social para poder entender los modos de articulación entre la naturaleza, la sociedad y las entidades sagradas. Por otra parte, en los ritos en los que se observa la confluencia de elementos opuestos, además de simbolizar la vida y su generación, denotan el equilibrio del eje propuesto por Lévi-Strauss, es decir, entre lo crudo y lo cocido, en donde el fuego desempeña una función básica de mediador entre ambos y evita la tendencia de la naturaleza de pasar de lo crudo a lo podrido.[21] Con base en esto último, he tomado en cuenta un tercer grupo de elementos que se deriva de los dos anteriores, pues simbólicamente expresaban la confluencia de los dos principios cósmicos. Entre los elementos más destacados de este grupo están las danzas ceremoniales en las que participaban conjuntamente hombres y mujeres, el encendido de fuego en cerros o en templos que representaban a estos últimos, y la presencia de elementos que simbolizaban al fuego en festividades dedicadas a la lluvia y a la fertilidad de los campos.

MANIFESTACIÓN DEL PRINCIPIO FEMENINO DEL COSMOS: EL COMPLEJO AGUA, TIERRA, MONTES Y MANTENIMIENTOS

El culto al agua no se redujo únicamente a Tláloc, su deidad más representativa, sino que comprendió todo un conjunto de elementos del mundo natural y de deidades asociados entre sí. Estas entidades divinas fueron los dioses de la lluvia, del aire, de los

[19] *Ibid.*, pp. 21 y 22.
[20] *Ibid.*, pp. 31 y 52.
[21] De acuerdo con Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 146, "El eje que une lo crudo y lo cocido es característico de la cultura; el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo como la putrefacción lo transforma naturalmente."

montes, de la agricultura, de los alimentos y de la tierra. Este grupo puede considerarse como un complejo cultual que perteneció a una tradición mesoamericana muy antigua que se centró, fundamentalmente, en la veneración a los númenes que hacían posible la producción de la tierra y que tuvieron como fundamento la base económica de estos pueblos, es decir, la agricultura de temporal. Este culto implicó la práctica de ritos propiciatorios que tenían como objetivo generar las condiciones adecuadas para una buena cosecha. Por eso, en la serie ininterrumpida de ceremonias que se llevaban a cabo en honor a los diferentes dioses durante todo el año, se advierte el predominio de las fiestas dedicadas a las deidades relacionadas de alguna manera con la agricultura y los alimentos. Sin embargo, también se observa la presencia explícita o simbólica de divinidades que representaban el otro principio indispensable del mundo, es decir, el masculino que tenía como principal función la fecundación. De esta manera, la veneración a los diferentes dioses a lo largo del ciclo anual expresaba la concepción del cambio constante de potencias sagradas que intervenían en el mundo y en la vida del ser humano. Así, "El ritual era el orden de las acciones adecuadas frente al arribo pautado de los dioses. Los dioses eran oportunamente adorados cuando, al llegar, ejercían un fuerte dominio sobre la tierra."[22] Por consiguiente, todos los individuos de la sociedad mexica estaban obligados a realizar diversas fiestas para propiciar la benevolencia de los dioses, para contrarrestar las malas influencias y, en resumen, para colaborar en la conservación del equilibrio del mundo y de las fuerzas que lo mantenían en movimiento.

a) El agua

En los mitos prehispánicos del Altiplano Central de México el agua, elemento primordial, aparece con un simbolismo ambi-

[22] Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Antropología), p. 29.

valente pues tiene una función creadora, pero también es capaz de provocar efectos devastadores. Así, por un lado, se le menciona como "la primera causa del mundo"[23] y, por el otro, como un principio destructor pues al final de la era o Sol denominado *nahui atl*, "cuatro agua", regido por Chalchiuhtlicue, el mundo vio su fin a causa de un diluvio.[24] La ambivalencia del agua también se nota en la misma naturaleza, ya que puede ser benefactora cuando la lluvia cae a tiempo y en la cantidad necesaria para que las plantas puedan crecer, pero resulta catastrófica en los casos en que no llega a tiempo, cuando hay sequía, heladas o cae en exceso. En estos casos las consecuencias son peligrosas para el ser humano, pues las cosechas no se logran y se generan hambrunas, como aquélla célebre por sus efectos desoladores que tuvo lugar durante el mandato de Moctezuma Ilhuicamina hacia mediados del siglo XV. Por tanto, como dice Lévi-Strauss, existen dos tipos de agua, la creadora y la destructora.[25]

De acuerdo con las narraciones sagradas del Altiplano Central, luego del diluvio la tierra quedó inhabilitada para la vida. Según una versión, la superficie se anegó y el cielo se vino abajo, por eso, los cuatro dioses creadores ordenaron hacer cuatro caminos por el centro de la tierra para entrar por ellos y alzar la bóveda celeste. Con este fin crearon a cuatro hombres llamados Cuauhtémoc, Itzcóatl, Itzmalli (Izcalli) y Tenexúchitl y, por otra parte, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se transformaron en dos grandes árboles llamados Tezcacuáhuitl y Quetzalhuéxotl, respectivamente. Enseguida, árboles, dioses y hombres levantaron el cielo.[26] Según relatan otros mitos, la tierra feneció

[23] "Histoire du Mechique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1973 (Sepan cuántos, 37), p. 110.

[24] "Historia de los mexicanos por su pinturas", en *ibid.*, p. 32.

[25] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 187.

[26] *Ibid.*, p. 32 y "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1), pp. 119 y 120.

cuando el cielo se desplomó, por ello Tezcatlipoca y Quetzalcóatl bajaron a la diosa terrestre y la pusieron encima del agua, o bien colocaron sobre el líquido primordial a un *cipactli* o peje lagarto con el que formaron la tierra.[27] Por tanto, se puede ver que en un principio sólo existía el agua primigenia encima de la cual fue colocada la tierra.[28] En la cosmovisión nahua prehispánica el agua y la tierra estaban imbricados, pues los mexicas creían que el mar corría por debajo de la tierra y que al filtrarse a través de ella daba como resultado la formación de ríos, lagos, manantiales y pozos. Respecto a esta concepción, Sahagún apunta que:

> La mar entra por la tierra, por sus venas y caños, y anda por debajo de la tierra y de los montes; y por donde halla camino para salir fuera, allí mana, o por las raíces de los montes, o por llanos de la tierra, y después muchos arroyos se juntan y juntos hacen los grandes ríos; y aunque el agua de la mar es salada, y el agua de los ríos dulce, pierde el amargor, o sal, colándose por la tierra, o por las piedras, y por la arena, y se hace dulce y buena de beber; de manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debajo de la tierra y saliendo se hacen fuentes y ríos.[29]

En relación con lo anterior, Diego Durán señala que en la época precolombina era creencia común que el agua de la laguna de Tetzcoco procedía del mar y, para probarlo, los *tlatoque* anteriores a Motecuhzoma mandaron averiguarlo de la siguiente manera:

> [...] enviando gente por muchas partes, dicen que hacia la costa vieron un río que salía de la mar y que, a poco trecho, se hundía, y hoy en día se hunde, y que, para saber dónde iba a salir aquel río, que echaron por el boquerón donde se sumía una calabaza,

[27] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, pp. 25, 26 y 33; "Histoire du Mechique", en *ibid.*, p. 108.

[28] Esta agua primigenia ha sido relacionada con el líquido amniótico de donde proviene el ser humano.

[29] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 800.

gruesa, redonda, lisa, toda llena de algodón y muy bien tapada, para que no le entrase agua.

Y que, echada, dieron aviso a México, para que se tuviese cuenta si aquella calabaza pareciese en alguna parte de la laguna, o en algún río o fuente. Y que puestas muchas espías y buscas en la laguna, al cabo de algunos días hallaron la calabaza nadando encima del agua en la laguna grande.[30]

Con base en lo arriba expuesto, se puede inferir que las aguas primordiales, sobre las cuales fue colocada la tierra, correspondían al mar, al cual los nahuas designaban con el término de *teoatl* "agua sagrada", vocablo que Bernardino de Sahagún traduce como "agua maravillosa en profundidad y grandeza". También la denominaban *ilhuicaatl*, literalmente, "agua cielo" o, como dice este mismo cronista, "agua que se juntó con el cielo", porque creían que el mar se unía a él en el horizonte, como si el mundo fuera una casa en la que el mar conformaba las paredes sobre las cuales descansaba el firmamento.[31] Por tanto, como lo indica la "Histoire du Mechique", el agua constituía un paso entre la tierra y el cielo, entre el mundo profano y el mundo sagrado.[32] Por eso algunas narraciones mesoamericanas, que indican la llegada de un grupo a un territorio, mencionan el paso por agua, el cual no necesariamente tuvo que haber sido físico, sino que puede referirse al tránsito sagrado del origen a la existencia profana sobre la tierra.

Por otra parte, el agua primigenia también estaba relacionada con el Tlalocan ya que, de acuerdo con Sahagún, todos los ríos salían de él. Asimismo, los nahuas concebían que los montes estaban llenos de agua en su interior y se encontraban

[30] Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36 y 37), vol. I, p. 91.

[31] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 800.

[32] "Histoire du Mechique", en *Teogonía*..., p. 111.

fundados sobre ese lugar sagrado.[33] El Tlalocan, que es descrito en las fuentes como una especie de paraíso donde abundaban el agua y los mantenimientos, constituía la morada de Tláloc y Chalchiuhtlicue. A este sitio iban los ahogados, los muertos por el rayo y por enfermedades relacionadas con el agua como hidropesía, lepra, sarna, bubas y gota.[34] Según las referencias, a él se podía acceder a través de cuevas que, además, eran consideradas como puntos de contacto con el inframundo y con las entidades sagradas.

Tláloc, al igual que el agua, era una deidad ambigua que representaba dos tipos de fuerzas, una benéfica que proporcionaba las lluvias adecuadas para las cosechas y otra nociva que daba lugar a las tormentas, heladas, granizo, exceso de agua que provocaba inundaciones o su escasez expresada a través de la sequía, fenómenos que incidían directamente en la agricultura. Todos estos tipos de lluvia eran obtenidos por los *tlaloque,* ayudantes de Tláloc, de los cuatro aposentos o grandes depósitos de agua que estaban dispuestos alrededor de un patio en el Tlalocan.[35] Por otro lado, hay que hacer mención que los cuatro *tlaloque* principales se encontraban localizados en cada una de las esquinas del mundo, junto con un árbol, los cuales delimitaban la superficie terrestre.

b) La tierra

En las sociedades agrícolas, como las mesoamericanas, la tierra tiene especial relevancia pues constituye una parte medular en la estructura del cosmos, ya que conforma el plano donde vive y se desarrolla el ser humano. Asimismo, el propio origen de la humanidad está asociado a la tierra, que es considerada como

[33] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 800.

[34] *Ibid.*, vol. I, p. 222.

[35] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía*..., p. 26.

la diosa madre por excelencia. En lo que se refiere a la creación de la tierra, como ya dije más arriba, la "Histoire du Mechique" presenta tres versiones. Una de ellas narra que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhtli, que tenía forma de *cipactli* o peje lagarto, y la colocaron sobre las aguas primordiales. Esta deidad tenía en todas sus coyunturas ojos y pequeñas fauces con las que mordía como bestia. Otra versión contenida en la misma obra refiere que Tezcatlipoca se introdujo por la boca de la diosa Tlaltéotl, mientras que Quetzalcóatl Ehécatl lo hizo por el ombligo, para luego encontrarse en el corazón de la deidad localizado en el centro de la tierra. Posteriormente, ambas deidades separaron el cuerpo del numen en dos partes, con una de ellas crearon la tierra y con la otra el cielo, que fue elevado y sostenido por algunos dioses para evitar que se cayera. La tercera variante de este mito menciona que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se transformaron en dos grandes serpientes, una de ellas tomó a la diosa de la mano derecha y el pie izquierdo, mientras que la otra la sostuvo de la mano izquierda y el pie derecho. Acto seguido, la apretaron tanto que la partieron por en medio y con una mitad de la espalda formaron la tierra, en tanto que la otra fue subida al firmamento. Para resarcir a Tlaltecuhtli de los daños causados por los dioses creadores, todos los númenes descendieron a consolarla y dispusieron que, como producto de su sacrificio, de ella surgieran los frutos necesarios para el sustento de la humanidad. De esta manera, sus cabellos formaron árboles, flores y arbustos; su piel la yerba y las flores menudas; sus múltiples ojos configuraron pozos, fuentes y pequeñas cuevas; sus bocas ríos y grandes cavernas y su nariz valles y montañas.[36] De acuerdo con Jensen, Tlaltecuhtli constituye una deidad *dema*, ya que fue despedazada por otros dioses y su muerte dio lugar a la superficie terrestre y a las plantas. Asimismo, con ello se finalizó el tiempo originario y se introdujo el nuevo orden del ser

[36] "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, pp. 105 y 108.

caracterizado por la necesidad de alimentos y por la vida terrena mortal que es superada por la facultad de reproducción.[37]

Diversas referencias en las crónicas muestran que la tierra estaba asociada a Tláloc, dios del agua. Esto se ve porque, en primer lugar, Durán traduce esta denominación como "camino debajo de la tierra" o "cueva larga".[38] Asimismo, en ocasiones da la impresión de que existió una equiparación entre los dos dioses, ya que ambos son nombrados con apelativos semejantes. Así, por ejemplo, la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" se refiere a las dos entidades con el nombre de Tlaltecuhtli, mientras que la "Histoire du Mechique" dice que Tlalocantecuhtli era el dios de la tierra.[39] Por tanto, pareciera ser que las divinidades terrestre y acuática eran dos caras de la misma moneda pues la tierra, que abarcaba la superficie con sus montes y valles, comprendía también las cuevas que conectaban en su parte inferior con el agua proveniente del mar y que constituía el Tlalocan. Igualmente, los nahuas concebían que el agua penetraba en la tierra y afloraba en su superficie formando ríos, lagos, pozos y manantiales. Además, gran parte del agua subterránea se encontraba acumulada en los montes, que por fuera eran de tierra pero en su interior estaban llenos de líquido,

[37] Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, FCE, 1982, pp. 110 y 111. También así lo considera Yólotl González, "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, Barbro Dahlgren, México, IIA-UNAM, 1990, p. 110. Por otra parte, Eliade caracteriza a las deidades *dema* de la siguiente manera: son dioses cuya muerte es creadora pues da lugar al origen de diversos elementos del mundo como las plantas; no son dioses cosmogónicos pues aparecen después de la creación del mundo, anticipan la historia humana porque su existencia es temporalmente limitada, viven dentro del hombre porque los alimentos que éste consume salieron de su cuerpo, están relacionados con la muerte, con el inframundo y con lo que surge de la tierra, es decir, los productos que emergieron de su cuerpo a raíz de su muerte, por tanto mueren pero no de manera definitiva ya que renacen cada vez que resurgen las plantas que originaron. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985 (Col. Omega), pp. 106-116.

[38] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 81.

[39] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, p. 26 e "Histoire du Mechique", en *ibid.*, p. 103.

por lo que conformaban una especie de contenedores de dicho elemento, es decir, eran los depósitos de agua del mundo. En consecuencia, los nahuas creían que los dioses de la lluvia habitaban en las concavidades de la tierra y en las cuevas profundas de ambiente húmedo, en los cerros y en el aire.[40] Estas concepciones tuvieron como base una cuidadosa observación de la naturaleza, pues debido a las condiciones geográficas y climatológicas del centro de México da la impresión de que en las montañas, residencia de los *tlaloque*, se forman las nubes que generan la lluvia, el granizo, los truenos y los relámpagos. Asimismo, en dicha zona son frecuentes las cavernas que tienen en su interior manantiales o dan acceso a ríos subterráneos, situación que provoca una gran humedad en esos lugares.[41]

La tierra ha sido considerada por los pueblos mesoamericanos, y concretamente por los nahuas, como la diosa madre. Ella fue la que dio a luz a la humanidad a quien reclama, invariablemente tarde o temprano, su retorno a la matriz primordial a través de la muerte. Esta deidad presentó dos aspectos opuestos y complementarios ya que, por un lado, fue la entidad sagrada generosa que se sacrificó para crear al ser humano y le proporcionó los mantenimientos indispensables para su vida; pero también representó una divinidad terrible que exigía la inmolación de individuos para obtener su alimento y poder sobrevivir.

[40] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 8 y Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 3ª ed., México, Fuente Cultural, 1953, vol. X, p. 372.

[41] Todas estas concepciones del Altiplano Central prehispánico han sido estudiadas ampliamente por Johanna Broda. Véanse especialmente los siguientes artículos de la misma autora: "El culto mexica a los cerros y el agua", en *Multidisciplina*, Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán, núm. 7, México, UNAM, 1982, pp. 45-56; "Geography, Climate and the Observation of the Nature in Prehispanic Mesoamerica", en David Carrasco [ed.], *Imagination of the Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, Oxford, Chapel Hill, 1989 (BAR International Series, 515), pp. 139-153 y "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista española de antropología americana*, vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

La diosa madre ostentó diversos nombres según sus advocaciones. Bajo la forma de Tonantzin fue la madre de las deidades y, por extensión, del género humano. Como Cihuacóatl se caracterizó por su voracidad de sangre y de corazones humanos pues, luego de haber sido creada, lloraba constantemente en demanda de su sustento y se negaba a dar frutos si no era regada con la sangre del hombre.[42] Por ello, cada ocho días le era sacrificado un cautivo para alimentarla. A este respecto, Durán apunta que como Cihuacóatl siempre estaba hambrienta se le representaba con una boca abierta de gran tamaño. Además, como era hermana de Huitzilopochtli, numen con el que compartía un carácter guerrero, las doncellas del templo que servían a este dios le preparaban su comida cotidiana, que consistía en pequeños panes en forma de pies, manos y rostros. Según los registros de Durán y Sahagún, Cihuacóatl se aparecía en el mercado, en donde abandonaba una cuna con un pedernal de sacrificio para significar que reclamaba la inmolación de víctimas.[43] Esta divinidad además personificaba a la tierra porque en su templo se encontraban los ídolos llamados *tecuicuiltin*, "imagen de piedra o de bulto", que representaban a los cerros y a las cuevas del valle de México. El día de su fiesta, o cuando se les pedía algún favor, sacaban a cada una de las efigies del templo y las llevaban en procesión al monte o caverna que tenía su mismo nombre. Les hacían ofrendas y les solicitaban ayuda en caso de hambre o enfermedades como enfriamientos, reumas y artritis; asimismo, eran invocados para implorarles su auxilio en las guerras y para que trajeran las lluvias.[44]

Por otra parte, en su advocación de Quilaztli participó en la creación de la humanidad del "Quinto Sol", puesto que fue ella quien molió los huesos, junto con la sangre del miembro sacrificado de Quetzalcóatl, luego de que éste los robara del

[42] "Histoire du Mechique", en *Teogonía*..., p. 108.

[43] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 39 y Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 130 y 131.

[44] *Ibid.*, vol. I, p. 126.

Mictlan.[45] De igual forma, dicha diosa es mencionada como la primera mujer que dio a luz, hecho que la identifica con Toci, la "abuela de los dioses", personificación de la divinidad femenina que también es nombrada como Teteo innan o "Corazón de la tierra". Como numen terrestre Toci estuvo asociada a la fertilidad y fue identificada como la madre de Cintéotl, deidad del maíz. Por eso en su fiesta, en el mes de Ochpaniztli, la mujer que la representaba sembraba harina de maíz a su paso y, antes de ser inmolada, era acompañada por los sacerdotes de Chicomecóatl, patrona de los mantenimientos.[46] La relación entre Cihuacóatl y los alimentos se nota también porque en su festividad, celebrada en el mes de Huey Tecuílhuitl, sacrificaban en su honor a una mujer a la que le ponían el nombre de Xilonen, término que designaba a la diosa del maíz tierno.

c) Los montes y el agua

Según la antigua concepción nahua, el Tlalocan era el cimiento de los montes y, aunque éstos estaban recubiertos de tierra por fuera, sus entrañas estaban llenas de agua, "como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenas de agua".[47] Por eso creían que en ellos se engendraban las nubes que proporcionaban las lluvias que regaban los campos. De esta manera, en la estación seca del año o *tonalco*, las montañas retenían el agua en su interior, para luego dejarla salir en la época de lluvias

[45] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*..., pp. 120 y 121.

[46] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 143 y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 40, 41, 91 y 147-152. Esta diosa también estaba relacionada con la guerra, pues en su fiesta de Ochpaniztli en la cual se evitaba que su imagen viviente entristeciera, ya que ello traería como consecuencia la muerte de gran cantidad de guerreros en la batalla y mujeres durante el parto. Sobre la fiesta de Ochpaniztli véase Doris Heyden, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 206 y 207.

[47] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 800.

denominada *xopan*.[48] Asimismo, suponían que si los montes llegaban a desgajarse liberarían toda el agua que contenían provocando una devastadora inundación, como sucedió al término de la era *nahui atl*.

Para los mexicas los montes tenían una connotación sagrada, pues estaban muy relacionados con las deidades de la lluvia. Así, los cerros fueron identificados con los *tlaloque*, enanos servidores de Tláloc que habitaban en las cuevas profundas de ambiente húmedo y en las montañas. Ellos eran los que producían el trueno y la lluvia al romper con un palo las vasijas que llevaban. Los *tlaloque*, considerados como dioses de los montes, eran destinatarios de diversas ofrendas, entre ellas destacaban los papeles goteados con hule o *amatetéhuitl*. De igual manera, eran invocados para pedirles protección contra ciertas enfermedades, como el reumatismo y la artritis, causadas por el frío y la humedad, así como para atraer las nubes cargadas de agua.[49] En sus fiestas, en los meses de Tepeílhuitl y Atemoztli, hacían de masa de *tzoalli* las imágenes de los cerros llamadas *tepictoton* o *ixiptla tépetl*, éstas eran colocadas en los altares de las casas y les daban ofrendas de comida. Posteriormente, estas figuras eran "sacrificadas" e ingeridas por la comunidad para pedir lluvia y la buena consecución de las cosechas. En el primero de esos meses, es decir en Tepeílhuitl, también cubrían con *tzoalli* unos trozos de madera que representaban a los *ehecatotontin* o ayudantes de Ehécatl, dios del viento, quienes barrían y preparaban el camino a los *tlaloque* para que éstos dejaran caer la lluvia. También en esta veintena, en honor a los montes, sacrificaban a cuatro mujeres a quienes les ponían los nombres de Tepóxoch, Matlalcueye, Xochtécatl, Mayáhuel y a un hombre llamado Milnáhuatl que era imagen de las serpientes.[50]

[48] Broda, "Geography...", en *Imagination*..., p. 141.

[49] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 126.

[50] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 154-156 y 166-168.

d) Los montes y los mantenimientos

Los cerros además estaban relacionados con los mantenimientos, en especial el Tonacatépetl, montaña sagrada que originalmente contenía en su interior el maíz y las demás plantas comestibles. A fin de encontrar el lugar donde estaba escondido el maíz, Quetzalcóatl se transformó en hormiga negra y siguió a una roja hasta que logró ubicar el sitio. Guiado siempre por ésta, se introdujo en el cerro y extrajo un grano del preciado alimento para llevarlo a Tamoanchan, lugar mítico donde se encontraban reunidos los dioses. Posteriormente, Quetzalcóatl ató unas cuerdas al monte para llevárselo, pero no pudo ni siquiera moverlo. Así que Oxomoco y Cipactonal echaron suertes con granos de maíz y adivinaron que sólo Nanahuatzin "el buboso" abriría el Tonacatépetl a palos, es decir, con la ayuda del relámpago. Por tanto, los *tlaloque* azules, blancos, amarillos y rojos se prepararon y despedazaron el cerro con el rayo.[51]

Aquí hay que llamar la atención sobre el hecho de que Nanahuatzin, único capaz de liberar los alimentos para dejarlos a disposición del ser humano, fue el mismo que se transformó en el Sol. Por consiguiente, la narración nos muestra la necesidad de este astro y del poder de sus rayos para el surgimiento de las plantas alimenticias. Sin embargo, en cuanto el monte quedó abierto los *tlaloque* se adueñaron de todo el maíz: el blanco, el negro, el amarillo y el colorado, así como del frijol, del amaranto y de la chía.[52] De esta manera, Tláloc se transformó en el dueño de los mantenimientos[53] y el Tlalocan en su repositorio, por lo que el ser humano quedó obligado a darle ofrendas a cambio de los mantenimientos. Esta concepción ha

[51] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*..., pp. 119 y 120.

[52] *Ibid.*, p. 121.

[53] Debido a lo anterior y de acuerdo con Juan Bautista Pomar, el ídolo del dios de la lluvia, que se encontraba en el templo de la cumbre del cerro Tláloc, llevaba sobre la cabeza una vasija que contenía semillas de las diferentes plantas comestibles. Juan Bautista Pomar, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1986, t. III, núm. 8, p. 60.

logrado sobrevivir hasta nuestros días pues, de acuerdo con un cuento actual de San Miguel Tzinacapan, que conserva varios elementos del mito prehispánico, el relámpago le dice a un hombre sobre el maíz: "tal vez te des cuenta de dónde viene esta semilla, hay mucha en el *Tlalocan*, donde está la madre-padre tierra; de allá viene toda la semilla con la cual nosotros sobrevivimos."[54] Por eso, cuando había sequía y no se lograba la cosecha, los antiguos nahuas lo atribuían a que los *tlaloque* habían escondido las plantas en el Tlalocan. En relación con lo anterior, está el relato de cuando Huémac jugó a la pelota con Tláloc y, habiéndole ganado a éste, le exigió lo que literalmente le había ofrecido, plumas de quetzal y chalchihuites, en lugar de las plantas de maíz y el agua que Tláloc inicialmente le había dado. Esto trajo como consecuencia que el dios guardara en su recinto el preciado líquido y el alimento generando, con ello, una gran sequía que provocó la ruina de los toltecas. Para tener acceso a los mantenimientos, el hombre estableció un convenio con los dioses de la lluvia, el *nextlahualli* o "deuda pagada", que consistía, fundamentalmente, en la ofrenda de infantes. Este acuerdo lo iniciaron los mexicas con el sacrificio de la hija de Tozcuécuex, doncella que fue inmolada en Pantitlan, sitio de la laguna de Tetzcoco donde se realizaban innumerables ceremonias a Tláloc. Con esta oblación los dioses de la lluvia establecieron un pacto con los mexicas y dieron a Tozcuécuex una calabacilla que contenía el corazón de su hija junto con todas las variedades vegetales comestibles.[55]

En la tradición náhuatl existe otro mito que se refiere a la creación del maíz pero, a diferencia del anterior, está más relacionado con la tierra que con el agua. Dicha narración relata

[54] Enzo Segre, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH, 1990, p. 159.

[55] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*..., pp. 126 y 127. Los "Anales de Cuauhtitlan", ya mencionaban el sacrificio de infantes para obtener lluvia desde la época de Huémac en Tula, quien tuvo que ofrendar a sus hijos para terminar con una hambruna que duró siete años. "Anales de Cuauhtitlan", en *ibid.*, p. 13.

que en una caverna cohabitaron el dios Piltzintecuhtli y la diosa Xochiquétzal de cuya unión nació Cintéotl,[56] deidad agrícola que se introdujo debajo de la tierra. El sacrificio de este dios fue de gran valor, puesto que de las diferentes partes de su cuerpo brotaron las diversas plantas. Así, de su cabeza surgió el algodón, de una de sus orejas el amaranto, de la nariz la chía, de los dedos el camote, de las uñas el maíz y del resto del cuerpo nacieron muchos otros frutos.[57] Por haber dado origen a las plantas alimenticias, dicha deidad también fue llamada Tlazopilli, "señor amado".[58] Aquí cabe apuntar que Cintéotl, dios del maíz, está asociado a Xilonen y a Toci que personificaban a esta planta en sus fases joven y anciana, respectivamente.

El fuego y su relación con el principio masculino del cosmos. Su aspecto fecundador

Como ya se ha dicho, en la cosmovisión de los antiguos nahuas el mundo estaba organizado con base en una estructura dual, conformada por elementos opuestos y complementarios agrupados en dos principios: el masculino y el femenino, los cuales estaban personificados en el desdoblamiento de Ometéotl en Ometecuhtli y Omecíhuatl:

> *Ometeotl* es el nombre que se da a la suma dualidad en que el mundo es concebido. Uno y dos, por la diferencia del día y la noche —dualismo cósmico—, o uno y dos, por la diferencia de sexo, antropomórficamente concebido —dualismo humanizado—.[59]

[56] Noemí Quezada considera que el nacimiento de Cintéotl es el producto de la primera relación sexual amorosa. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, IIA-UNAM, 1989 (Serie Antropológica, 17), p. 26.

[57] Coincido con Yólotl González al considerar a Cintéotl como una deidad de tipo *dema* porque presenta los rasgos que las caracteriza. González, "Las deidades Dema...", en *Historia de la Religión*..., p. 110, Jensen, *op. cit.*, pp. 106-114 y Eliade, *Mito y realidad*..., pp. 106-116.

[58] "Histoire du Mechique", en *Teogonía*..., p. 110.

[59] Garibay, *op. cit.*, vol. I, p. 129.

De acuerdo con López Austin, el principio masculino incluyó elementos tales como calor, arriba, cielo, sequía, luz, día, hoguera, influencia descendente, flor y fuego, entre otros.[60] En concordancia con lo anterior, Nicholson establece que el principio masculino estuvo relacionado con el fuego y, particularmente, con las deidades solares, puesto que el poder del astro rey fue considerado como la fuerza sobrenatural por excelencia.[61] Ahora bien, a este principio cósmico, en tanto que masculino, los nahuas le atribuyeron como principal atributo la fecundación; asimismo, consideraron que su principal manifestación fue el fuego y los elementos que lo simbolizaron; por tanto, cuando alguno de ellos se encuentra en mitos y ritos se puede suponer que dicha función estuvo presente.

Por otra parte, es necesario señalar la existencia de una tradición mesoamericana muy antigua centrada, principalmente, en el culto a la agricultura y a las entidades sagradas que la hacían posible, puesto que dicha actividad era la base de la economía. De la misma forma, es posible que como parte de esa tradición hayan surgido, desde épocas remotas, diversas creencias y concepciones de las que desconocemos la totalidad de su contenido, pero que se puede entrever a través de los restos arqueológicos encontrados.[62] Además, como es bien sabido, el culto a Tláloc fue de gran importancia entre los grupos que vivieron en los alrededores del lago de Tetzcoco, mucho tiempo antes de la llegada de los mexicas al valle de México.[63]

Igualmente, considero indispensable puntualizar que durante el Periodo Posclásico se registraron migraciones de chichimecas provenientes del norte a Mesoamérica. Estos grupos, ade-

[60] López Austin, *Cuerpo*..., vol. I, p. 59.

[61] Nicholson, *op. cit.*, p. 411.

[62] Ejemplo de esto es la secuencia de relieves encontrados en Chalcatzingo, Morelos, que representan a jaguares con lengua bífida asociados a la lluvia y al crecimiento de una planta de frijol. Estos relieves han sido estudiados e interpretados por Jorge Angulo Villaseñor, "Los relieves del grupo 'IA' en la montaña sagrada de Chalcatzingo", en *Homenaje a Román Piña Chan*, México, IIA-UNAM, 1987, pp. 191-228.

[63] Véase, por ejemplo, Garibay, *op. cit.*, vol. I, p. 299.

más de haber provocado reacomodos en el poder político de la región, trajeron consigo su propia cosmovisión que debió haber influido en el pensamiento prevaleciente hasta ese entonces, aunque éste conservó, en gran medida, sus rasgos característicos. Así, dichas concepciones, producto de una aculturación, fueron las consignadas en el siglo XVI por diversos cronistas.

Los inmigrantes del norte caracterizados como seminómadas, cazadores recolectores, con una agricultura incipiente, se distinguieron por su carácter guerrero y por el culto que profesaban a los astros, específicamente al Sol. Con el arribo y el establecimiento en el Altiplano Central de México de esos nuevos grupos, que se mezclaron con los antiguos residentes mesoamericanos sustentadores de la milenaria tradición, se puede suponer que algunas de las viejas concepciones experimentaron modificaciones al fusionarse con los "nuevos" conceptos chichimecas llegados tardíamente a Mesoamérica. Como ejemplo de ese "sincretismo" mesoamericano chichimeca propongo los siguientes elementos religiosos: la importancia que tuvo el culto al Sol entre los mexicas y su carácter bélico; la inmolación de gran número de cautivos obtenidos en la guerra, así como su forma de sacrificio que hacía referencia a esta actividad en algunas ceremonias relacionadas con la agricultura, como el sacrificio gladiatorio en la fiesta de Tlacaxipehualiztli; y la fecundación de la tierra por un dios astral como Mixcóatl, patrón de los chichimecas, quien con el golpe de un bastón abrió una peña de donde emergió el hombre.[64] De acuerdo con Garibay, en varios poemas y documentos hay indicios de que el culto a Tláloc se sincretizó con la del Sol, a la que correspondió un culto sangriento. Asimismo, este estudioso hace notar que ello es evidente en el *Códice Aubin*, cuando menciona que Huitzilopochtli era hijo del dios de la lluvia.[65] Tláloc, por su parte, era una deidad remota de los agricultores de la zona, por lo que

[64] "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, p. 36.
[65] Garibay, *op. cit.*, vol. I, pp. 299 y 303.

resulta muy significativo que reconociera a Huitzilopochtli como su hijo. Esto sugiere que los mexicas, a través de las deidades, establecieron una relación de parentesco con los antiguos pobladores. Por otro lado, fue el mismo Tláloc quien, en el relato, reconoció la supremacía del numen tutelar de los mexicas, con lo cual éstos justificaron su derecho al poder, a pesar de ser un grupo de reciente arribo a la zona.[66] En relación con lo anterior, hay que tener presente que la religión, en tanto que es parte de la cultura, tiene la capacidad de "actualizarse", es decir, que presenta innovaciones como cambios, supresiones o incorporaciones de elementos según lo exijan las circunstancias, como lo fue, en este caso, la integración de nuevos grupos.

La convergencia del fuego y del agua

La confluencia fuego/agua ha sido detectada, fundamentalmente, en el signo conocido como *atl tlachinolli*, término que a la letra significa "agua, cosa quemada". Este icono es representado en los códices como dos corrientes o bandas entrelazadas, una de color amarillo o rojo que simbolizaba al fuego y otra de color verde azul que hacía referencia al agua (véase fig. 21). Igualmente, hay que notar que la intesección de estas dos corrientes, que simbolizan los opuestos complementarios, corresponde al signo de ollin "movimiento" (véase fig. 22). Por lo tanto, este símbolo remite a la lucha de dos elementos contrarios que generan el movimiento del cosmos y, por consiguiente, su continuidad.

[66] *Códice Aubin*. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc, trad. del náhuatl por Bernardino de Jesús Quiroz, reproducción de la edición de Antonio Peñafiel de 1902, con un suplemento de Alfredo Chavero, 2ª ed., México, Innovación, 1980, p. 50.

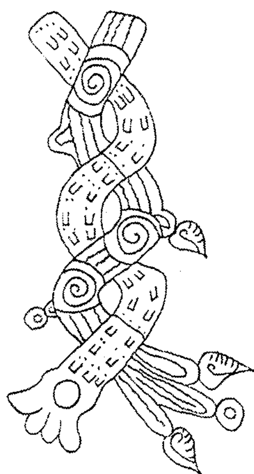


Figura 21. Signo de *atl tlachinolli*. *Códice de Huamantla.*

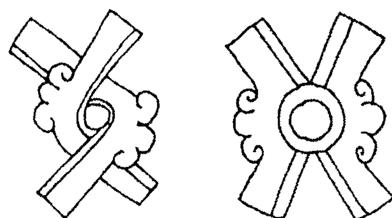


Figura 22. Signo de *ollin*. *Códice Borgia*, láms. 10 y 66.

Garibay traduce el término *tlachinolli* como "fuego" u "hoguera", mientras que *atl tlachinolli*, "agua de la hoguera". Asimismo, identifica este elemento con la guerra, actividad sobresaliente para los mexicas, según lo muestran los siguientes poemas traducidos por el mismo autor:

- Adónde váis, adónde váis?
- A la guerra, al agua divina:
allí es donde a los hombres tiñe.
Nuestra Madre, Mariposa de obsidiana.
- El polvo se alza,
dentro del *agua de la hoguera*:
se llena de amargo dolor
el corazón del dios Camaxtle:
Matlaccuiyetzin Macuimalinaltzin:
la batalla como una flor
se va extendiendo en vuestras manos.[67]

Ya presurosa se revuelve el agua roja, la *hoguera*
tomad como prestadas flechas y rodelas
de aquel por quien se vive...[68]

[67] Garibay, *op. cit.*, vol. I, p. 119. Las cursivas son mías.
[68] *Ibid.*, p. 114.

Hierve, allí ondulante se enreda la *hoguera*:
tiempo es de adquirir gloria,
tiempo es de hacer famoso el escudo:
entre el rumor de los cascabeles que van al tobillo,
el polvo cual humo se tiende.[69]

¡El humo de la *hoguera*! ¡Hacen estruendo los escudos!
¡El dios de los cascabeles!
Allí son tremoladas tus flores, oh Enemigo,
hacen allí el estruendo las Aguilas, los Tigres.[70]

Garibay considera que el culto al Sol, practicado por los chichimecas, fue un germen de la generalización posterior de la acción bélica y su consecuente derramamiento de sangre o líquido divino. Asimismo, como el dios de la guerra fue el mismo astro luminoso, dicha actividad fue valorada como un servicio a este numen en tanto que sustentador de la vida.[71] Por tanto, para este investigador, el significado del símbolo *atl tlachinolli* como enfrentamiento armado provino del culto al Sol y, debido a que éste fue inicialmente de grupos cazadores, la cacería y el combate estuvieron relacionados. Por otro lado, como los mexicas identificaron al astro rey con el fuego, este último elemento además estuvo asociado a esas dos prácticas. Sin embargo, el poder del Sol también fue ligado a la agricultura, principal actividad de los pueblos mesoamericanos. Por ello, el mismo autor afirma que:

La religión de Tláloc no quedó muerta, ni siquiera dominada por la de un culto solar sangriento. Hubo contaminación de ideas y sincretismo de cultos ciertamente. En las aras del dios de las lluvias, "Proveedor" benéfico de los hombres, humeó también la sangre humana, en especial de víctimas en cuyas venas hervía la juventud.[72]

[69] *Ibid.*, p. 219.
[70] *Ibid.*, p. 136.
[71] *Ibid.*, pp. 127, 214 y 216.
[72] *Ibid.*, p. 137.

Alfonso Caso coincide con Garibay al decir que el símbolo *atl tlachinolli* representó "la guerra sagrada, que tiene por objeto proporcionar al Sol la sangre y los corazones de las víctimas."[73] Para Doris Heyden el término *atl tlachinolli* fue una metáfora de la guerra de conquista, mientras que identifica a la expresión *teóatl tlachinolli* con la guerra sagrada o florida que tenía como objetivo obtener víctimas para el sacrificio.[74] López Austin afirma que los dos elementos que componen el símbolo *atl tlachinolli* fueron manifestaciones de los dos principios cósmicos generadores del universo, el masculino y el femenino, cuya unión dio lugar al transcurso del tiempo que hizo posible la vida y el mundo en el que habita el ser humano. De esta manera, establece que la formación del cosmos y de todos los seres sagrados y mundanos, así como su división en los dos principios opuestos y complementarios, provinieron de la disgregación del cuerpo del *cipactli* primigenio en dos partes. Una de esas porciones se quedó en la parte inferior y conservó su naturaleza femenina, acuática y fría, mientras que el sector que fue elevado al cielo adquirió características masculinas, es decir, seca, caliente e ígnea. La separación de los dos fragmentos del animal mitológico fue conservada por medio de cuatro postes en las esquinas. Sin embargo, éstos sirvieron de vías a los dioses los cuales, al unirse "en un proceso bélico y creador" en la parte media del cosmos o Tlaltícpac, generaron el tiempo.[75] Respecto a la confluencia de las fuerzas sagradas provenientes del cielo y del inframundo, este investigador dice que:

> Su encuentro fue pecaminoso. No debían volver a unirse las dos partes del cuerpo de Cipactli. Los dioses de arriba y los de abajo eran fragmentos del cuerpo dividido de la diosa, y el connubio era la violación de la separación original. El pecado, sin embargo, fue productivo, porque de la unión de los dioses del cielo y del inframundo nació el transcurso del tiempo.[76]

De esta manera, según el mismo investigador "hay una simultánea creación del tiempo y del pecado. El acto sexual, como pecado, debe entenderse también como iniciación del tiempo. Pertenecen a la misma creación."[77] Por mi parte, coincido con esta última interpretación pues considero que, según la antigua cosmovisión nahua, la convergencia de los dos elementos opuestos y complementarios, fuego y agua, que simbolizaban a los dos principios cósmicos traía como consecuencia la generación de la vida. Pero como ésta se localizaba en el ámbito mundano, era necesaria la existencia del tiempo en el que se desarrollara el proceso de nacimiento, crecimiento y muerte del ser humano, de los animales y de las plantas, ciclo que se repetiría hasta que el mundo se acabara al término de alguno de los ciclos de 52 años.

Como lo hace notar Heyden, el símbolo *atl tlachinolli*, que expresa "los dos elementos básicos para la vida", no fue exclusivo del Periodo Posclásico ni de los mexicas, ya que se encuentra en varias esculturas y pinturas de épocas anteriores, como en el mural de Tepantitla en Teotihuacan.[78] En esta representación el entrelace aludido aparece tanto en la parte media surgiendo de una cueva, como en lo que vienen a ser las ramas del árbol de la parte superior. Por tanto, es posible que desde épocas anteriores la confluencia fuego/agua hubiera representado la vida y la fuerza que le daba origen, es decir, la fecundidad y la fertilidad. En relación con esto Heyden establece que:

> este símbolo de agua y fuego, o agua quemada, es de una riqueza tal que se remonta a tiempos muy antiguos y se encuentra en

[73] Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, 2ª ed., México, FCE, 1971 (Col. Popular, 104), pp. 52 y 53.

[74] Doris Heyden, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlan*, México, DDF, 1988 (Col. Distrito Federal, 22), p. 74.

[75] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 59 y *Tamoanchan...*, pp. 18, 19, 20 y 84.

[76] *Ibid.*, p. 20.

[77] *Ibid.*, p. 77.

[78] Heyden, *México, origen...*, p. 74.

diferentes culturas. *Atl*, el agua, hace crecer la vegetación; *tlachinolli*, lo incendiado, es el fuego y por extensión, la fuerza del sol, que complementa el agua como fructificador; estos dos son elementos necesarios para la vida.[79]

En consecuencia, estimo que el antiguo significado de vida y su constante regeneración expresada por la confluencia del fuego y del agua en el símbolo del *atl tlachinolli* continuó vigente entre los mexicas. Empero éstos, al igual que otros pueblos durante el Periodo Posclásico, por ser eminentemente guerreros y conquistadores lo relacionaron con sus propios intereses, es decir, lo consideraron como símbolo de la actividad militar. Sin embargo, aquí cabe aclarar que para ellos la guerra no fue meramente destructiva sino que, por el contrario, constituyó un medio para obtener cautivos cuyos corazones conformaban el alimento de los dioses a quienes era preciso alimentar, pues creían que sin ellos el mundo no podría continuar con su existencia y, por tanto, la vida se suspendería. Por otro lado, la forma convencional de representar en los códices la conquista de un pueblo era por medio de un templo incendiado (véase fig. 6). En esta imagen el fuego desempeñaba una función determinante, ya que el quemar el templo significaba destrucción, pero también purificación y regeneración, ya que después de la guerra el lugar recién sometido pasaba a formar parte de un nuevo orden político pues quedaba bajo el dominio de los mexicas. Por tanto, la conquista constituyó un rito de paso en el que la purificación por fuego era "un rito de separación del ambiente anterior"[80] y el cambio de estado de los conquistados, de libres a dependientes, se asociaba a la regeneración, que era también una de las principales funciones del fuego. En relación con lo anterior, resulta significativo que el término náhuatl que

[79] *Ibid.*, p. 75.

[80] Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, p. 20. La traducción al español es mía.

designaba conquista fuera *tepehualiztli* palabra que, según Alonso de Molina, significaba también "comienzo" o "principio".[81]

Elementos simbólicos del fuego

Como ya dije al inicio de este capítulo, existieron diversos elementos que simbolizaron al fuego, por tanto, su presencia en los ritos remite a la deidad ígnea y a sus facultades. Cabe señalar que la participación de dicha divinidad se encuentra tanto en las festividades dedicadas a este dios, como en aquéllas en las que veneraban a las deidades agrícolas y del agua. Además, en algunas ocasiones estos objetos aparecen conjuntamente con aquéllos que estaban asociados al principio femenino, por lo que juzgo pertinente mencionar también a estos últimos cuando aparecen relacionados con los primeros, para poder determinar de qué manera confluían los dos principios cósmicos en las ceremonias que tenían como objetivo la regeneración de la vida.

a) Plumas rojas

Las plumas de color rojo fueron uno de los símbolos del fuego, ya que expresaron un concepto abstracto por medio de lo concreto.[82] Su relación con el elemento ígneo se nota, en primer lugar, porque el nombre de estas plumas, *cuezalin*, fue también uno de los apelativos del dios del fuego. Además, de acuerdo con Sahagún, su imagen llamada Milíntoc llevaba una capa elaborada con plumas rojas. Por otro lado, estos objetos eran usados por las mujeres en brazos y piernas en algunas

[81] Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2ª ed., México, Porrúa, 1977, 163 p. (Biblioteca Porrúa, 44).

[82] Turner, *op. cit.*, p. 53.

festividades para invocar la fertilidad. Por eso, según Durán, las doncellas que iban a casarse por primera vez las llevaban puestas en la ceremonia del matrimonio. Como una de las funciones del fuego era la fecundidad, el uso de las plumas que lo representaban tenían como objetivo propiciar dicha acción para asegurar la reproducción humana. Igualmente, estas plumas eran usadas por las mujeres en diferentes ceremonias periódicas. Sin embargo, aunque Durán menciona como generalidad que en estos ritos intervenían las doncellas de 12 a 13 años que vivían recogidas en castidad por un año en el templo,[83] en algunas festividades las integrantes eran mujeres públicas. Por consiguiente, como lo ha señalado Heyden, el uso de las plumas rojas junto con el colorete de la cara estaban asociados a la sexualidad, por ello en la fiesta de Xochiquétzal, diosa del amor considerada como ramera, las doncellas bailaban con ese atuendo en su honor.[84] Además, la mayor parte de las veces, las mujeres así ataviadas participaban en danzas rituales junto con los hombres, lo cual acentuaba el simbolismo de sexualidad y fecundidad. Asimismo, la presencia conjunta de ambos sexos significaba, a su vez, la convergencia de los dos principios del cosmos.

Los ritos en los que las mujeres intervenían ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas fueron los que se realizaban en los meses de Huey Tozoztli, Tóxcatl, Huey Tecuílhuitl, Xócotl Huetzi, Ochpaniztli y Panquetzaliztli. De estas festividades, las de Huey Tozoztli, Huey Tecuílhuitl y Ochpaniztli estuvieron dedicadas al agua, a la fertilidad de los campos y a las diosas de los mantenimientos o deidades femeninas de la tierra; mientras que las fiestas de Tóxcatl, Xócotl Huetzi y Panquetzaliztli estuvieron relacionadas con el aspecto masculino del cosmos, ya que la primera de ellas estaba dedicada a honrar a Tezcatlipoca, la segunda al dios del fuego y la tercera a Huitzilopochtli.[85]

[83] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 27.

[84] Heyden, "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", en *Boletín INAH*, Época II, núm. 18, México, INAH, 1976, pp. 18 y 19.

En la ceremonia de Huey Tozoztli estas plumas eran usadas por las doncellas encargadas de llevar a bendecir las mazorcas al templo de Chicomecóatl, pues sus semillas servirían para sembrar los campos en el siguiente año.[86] De acuerdo con Sahagún, en la fiesta de Huey Tecuílhuitl mujeres ataviadas de esta manera, y con flores de *cempoalxóchitl* en las manos, bailaban rodeando a la mujer que representaba a Xilonen y, después del sacrificio, féminas de todas las edades con el mismo atuendo hacían "areito".[87] En el mes de Ochpaniztli, después del sacrificio de Toci y luego de que los sacerdotes de Chicomecóatl arrojaban desde un pequeño templo maíz de diferentes colores y pepitas de calabaza sobre la gente, cada una de las doncellas que servían a la diosa de los mantenimientos, ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas, llevaban a cuestas siete mazorcas de maíz rayadas con hule y envueltas con papel blanco en una manta rica, igual que en Huey Tozoztli.

Como se aprecia, los ritos aquí referidos estaban dedicados a deidades femeninas y tenían que ver directamente con la fertilidad y la producción agrícola. Además, en estas festividades estaban presentes las plumas rojas, que representaban al fuego y a su poder regenerador, por lo que indicaban la intervención del principio fecundador. Por tanto, el hecho de que este elemento fuera usado por las mujeres simbolizaba la fertilización que realizaba el sector masculino a la contraparte femenina del cosmos, es decir a la tierra, para que ésta produjera las plantas alimenticias necesarias al ser humano.

[85] Aquí hay que llamar la atención sobre el hecho de que estos tres dioses comparten la *xiuhcóatl* o serpiente de fuego.

[86] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 114.

[87] *Ibid.*, p. 139. En este punto Durán difiere del cronista anterior, pues dice que en esa ceremonia sólo participaban doncellas que danzaban conjuntamente con los señores. Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 266.

b) Maíz tostado o momóchitl

Tanto Sahagún como Durán describen el uso ritual de rosetas de maíz tostado y reventado o *momóchitl* en algunas de las fiestas del ciclo anual como Tlacaxipehualiztli, Huey Tozoztli, Tóxcatl y Panquetzaliztli. Ambos cronistas coinciden en que este objeto simbólico era utilizado en la fiesta de Tóxcatl, ceremonia en la que se usaba con mayor profusión, lo cual nos da la pauta para determinar su significado.

Tóxcatl era la quinta veintena del ciclo anual y caía hacia el mes de mayo, época de estiaje que coincidía con el paso del Sol por el cenit.[88] Según Durán, Tóxcatl significa "cosa seca", "sequedad" y "falta de agua"; asimismo, indica que este mes estaba dedicado al culto de Tezcatlipoca, deidad que enviaba la sequía, el hambre y la esterilidad,[89] conceptos que estaban simbolizados por el uso prolífico del maíz tostado y reventado. Estas rosetas eran utilizadas en diferentes formas en dicha fiesta pues, además de que eran ingeridas, con este material formaban grandes sartales con los que adornaban las estatuas de los dioses y la gente se los ponía al cuello para bailar. En la ceremonia los mancebos y las doncellas, que vivían recluidos en el templo, llevaban puestos collares de rosetas y las jóvenes portaban, asimismo, tiaras de ese material. De igual manera, los principales lo usaban en gargantillas y en aderezos sobre la cabeza. Durante la celebración, los jóvenes sacaban del templo una soga gruesa hecha de *momóchitl* y con ella rodeaban las andas en las que iba la imagen de Tezcatlipoca, a la cual también le colocaban una sarta en el cuello y una guirnalda en la cabeza de rosetas. La soga llevaba por nombre *tóxcatl* y, según Durán, representaba la esterilidad y la sequía de ese tiempo. Después de la occisión ritual del joven que personificaba a Tezcatlipoca, los sacerdotes efectuaban una danza con collares y tocados compuestos de maíz reventado, mientras que uno de ellos bailaba con la soga denominada *tóxcatl* en las manos.

[88] Yólotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP/Diana, 1979 (SepSetentas-Diana, 217), p. 74.

[89] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 47 y 255.

La fiesta se efectuaba durante el día, cuando los rayos del Sol hacían más evidente la falta de agua, por tanto, la ceremonia tenía por objeto conjurar la sequía en esa época del año para propiciar un equilibrio en todo el ciclo anual, es decir, como contraposición al periodo de lluvias para que éstas no fueran excesivas y evitar así la putrefacción de las plantas.[90] De igual forma, el uso profuso del maíz tostado y reventado llamado *momóchitl*, que simbolizaba la sequedad de ese tiempo, constituía un conjuro a la misma para que ésta llegara a su máximo punto y así provocar el regreso de su opuesto, las lluvias y la humedad. Por eso, Durán señala que toda la fiesta tenía como objetivo pedir el agua que se encontraba detenida dentro de las montañas en esos momentos,[91] de ahí la aparente contradicción de la petición de lluvia en una fiesta en la que el elemento predominante simbolizaba la sequía. En relación con esto, hay que especificar que en todas las festividades en las que se usaba el maíz así preparado correspondían al periodo del año que se caracterizaba por la falta de lluvia.

Asimismo hay que destacar que en la fiesta de Tóxcatl se encontraban presentes algunos elementos que representaban la conjunción de los dos principios opuestos y complementarios del cosmos que propiciaban la vida y la reproducción de la naturaleza. Esta convergencia estaba simbolizada por la danza conjunta que ejecutaban hombres y mujeres en la ceremonia, así como por el hecho de que las doncellas fueran ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas, elemento asociado al principio masculino y a su fuerza fecundadora. Por otro lado, el uso de rosetas de maíz tostado significaba la acción del fuego, es decir, la cocción que era equiparada con la actividad

[90] En relación con esto, Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 289, establece que el exceso de fuego destruye al generar lo quemado, pero su ausencia también al dar lugar a lo podrido.

[91] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 256.

que ejercía el Sol. Esto es, evitar la putrefacción y favorecer el desarrollo adecuado de los vegetales, ya que la maduración de las plantas provocada por el Sol fue equiparada con el efecto de cocción que produce el fuego.

c) Danza de hombres con mujeres


Figura 23. Danza de hombres y mujeres. *Atlas de Durán.*

En diversas fiestas del ciclo anual, los cronistas mencionan la ejecución de bailes en los que participaban conjuntamente hombres y mujeres (véase fig. 23). En estas danzas, cuyo sentido era estrictamente ritual, la participación de los dos sexos iba más allá que la simple veneración a los dioses. Es decir, tenían un simbolismo importante, pues representaban la confluencia de los dos principios cósmicos sagrados, el femenino y el masculino, que en el inicio de los tiempos dio lugar a la creación del mundo. Por tanto, dichos bailes tenían por objeto propiciar la fertilidad del mundo natural y social. Así, de acuerdo con Quezada, las doncellas que prestaban sus servicios por un año en el templo de Huitzilopochtli "danzaban con los jóvenes residentes en el *Calmecac* y *Tepochcalli* en aquellas fiestas en las que su presencia como doncellas vírgenes ya menstruantes, era apreciada y necesaria para los rituales de fertilidad."[92]

[92] Quezada, "Mito y género...", en *Estudios de Cultura...*, p. 36.

En algunos de estos bailes el conjuro a la fecundidad era acentuado, además, por el uso de plumas rojas por parte de las mujeres, elemento al que ya nos hemos referido en páginas anteriores. Por otra parte, considero necesario señalar que los participantes en las danzas podían pertenecer a diferentes rangos sociales. A este respecto se encuentran las siguientes variedades:

RANGOS SOCIALES	FIESTAS
Guerreros con mujeres públicas:	Tlacaxipehualiztli (S)[93] Huey Tecuílhuitl (S) Tlaxochimaco (S)
Sacerdotes con mujeres:	Tóxcatl (S)
Guerreros y/o principales con doncellas:	Tóxcatl (S) Huey Tecuílhuitl (D)
Hombres (no se especifica) con doncellas	Tóxcatl (D)
Mancebos y doncellas:	Xócotl Huetzi (S) (D) Ochpaniztli (D) Panquetzaliztli (D)
Hombres y mujeres en general:	Panquetzaliztli (S) Tititl (D) Izcalli cada 4 años (S) (padrinos y madrinas de los niños)

La fiesta de Tlacaxipehualiztli finalizaba con diversas danzas. En la primera de ellas sólo participaban los sacerdotes ataviados con plumajes ricos, maíz tostado o *momóchitl* y llevaban

[93] La inicial S corresponde a Sahagún, mientras que la D a Durán, cronistas que presentan con mayor detalle las fiestas del ciclo anual.

en las manos tamales, tortillas y cañas de maíz con mazorcas. Luego, desde el medio día hasta que se ponía el Sol, los nobles efectuaban un baile que era encabezado por los *tlatoque* de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan. Posteriormente, desde el atardecer hasta cerca de la media noche los guerreros danzaban con mujeres públicas trabados de las manos y culebreando.[94] Los elementos utilizados en el primer baile, es decir, el maíz tostado, el maíz fresco, los tamales y las tortillas significaban un conjuro para propiciar la producción de los campos y la maduración de las plantas lo cual era reforzado, al término de la fiesta, por la danza en la que participaban los dos sexos.

La celebración de Tóxcatl, en la que se rendía culto a Tezcatlipoca y a Huitzilopochtli, estaba ubicada temporalmente en la época de máxima sequía en el año. Por ello, era común el uso de maíz tostado o *momóchitl* en diversos ornamentos, pues dicho elemento denotaba la falta de lluvia. Sin embargo, como conjuro a la futura fertilidad de la naturaleza, las doncellas que participaban en las danzas, junto con los hombres, iban ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas. Además, las que bailaban con los sacerdotes en el templo alrededor del fogón, llevaban en las manos cañas con papeles. Esta danza, llamada *toxcachocholoa*, tenía por objeto venerar al fuego para que ejerciera su poder fecundador, es decir, para que dicho elemento propiciara que las cañas de maíz llegaran a su maduración y las plantas alimenticias se dieran en abundancia. Por otra parte, en el patio del templo los principales y guerreros bailaban también con doncellas ataviadas con plumas rojas. Esta danza se llamaba *tlanahua* "abrazado" y *quinahua in Huitzilopochtli* "abrazan a Huitzilopochtli" porque hombres y mujeres danzaban trabados de las manos y culebreando hasta la noche[95] en honor a dicho dios, a quien le solicitaban el fin de la sequía y una buena cosecha.

[94] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 111.
[95] *Ibid.*, pp. 120 y 121 y Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 257.

En la otra fiesta dedicada a Huitzilopochtli, es decir en Panquetzaliztli, hombres y mujeres también bailaban de manera conjunta en varias ocasiones. Como este mes caía, igualmente, en una época de sequía, pero hacia el final del año, los participantes llevaban sartales de maíz tostado. Las danzas comenzaban al inicio del mes, pues el primer día hombres y mujeres danzaban entremezclados y cantaban loores al dios desde el atardecer hasta la media noche. Posteriormente, nueve días antes de la inmolación de cautivos y después de que éstos habían sido purificados mediante un baño, un hombre y una mujer bailaban pareados, acto que simbolizaba la unión de los dos principios cósmicos pues repetía el arquetipo cosmogónico que dio lugar al mundo. "Los rituales y los actos profanos significativos, sólo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados."[96]

La última danza la realizaban el día anterior al sacrificio de cautivos. En ella participaban los hombres y las mujeres que daban la ofrenda de individuos después de haber cumplido con cuatro días de penitencia, los que serían sacrificados y los sacerdotes que participarían en la ceremonia final. Todos ellos se tomaban entre sí mediante unas cuerdas de espadaña y bailaban culebreando hasta la media noche.[97] Durán agrega que después del sacrificio a Huitzilopochtli los mancebos, que llevaban en el cuello guirnaldas y sartales de maíz tostado, bailaban con las doncellas ataviadas con plumas rojas, mientras que los viejos y principales los rodeaban en círculo.[98]

Las tres fiestas arriba citadas, Tlacaxipehualiztli, Tóxcatl y Panquetzaliztli, tenían lugar en la época de sequía y por eso los participantes llevaban ornamentos de maíz tostado. Sin embargo, en ellas se observan algunos de los elementos que

[96] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993 (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 16.
[97] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 161 y 162.
[98] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 34.

eran utilizados para conjurar la fertilidad como las danzas conjuntas de hombres y mujeres y el atavío de plumas rojas, símbolo del fuego asociado a la regeneración, que llevaban las doncellas. Estos dos elementos simbólicos además estaban presentes en la ceremonia de Xócotl Huetzi dedicada al dios del fuego y al poste del centro que lo representaba. Esta última festividad, como ya dije en el capítulo anterior, se celebraba en pleno periodo de lluvias y tenía importantes relaciones con la fertilidad, por lo que resulta totalmente congruente la danza ejecutada alrededor del *xócotl* por los hijos de los nobles y las doncellas recogidas en el templo.[99] En la otra fiesta al dios del fuego, esto es, en la de Izcalli cada cuatro años, los padrinos y madrinas de los niños, llamados *tétlah* "tíos" y *teahui* "tías", bailaban conjuntamente pero, en este caso, la danza no estaba relacionada con la fecundidad de los campos, sino que tenía por objeto conjurar el crecimiento de los infantes.[100]

Las celebraciones arriba referidas estaban dedicadas a divinidades relacionadas con el principio masculino y fecundador del cosmos. Sin embargo, cabe señalar que también hombres y mujeres danzaban conjuntamente en festividades en las que se veneraba a deidades asociadas a los mantenimientos y a la tierra, es decir, vinculadas al principio femenino. La primera de estas ceremonias era la de Huey Tecuílhuitl, fiesta agrícola dedicada a Xilonen, Atlantonan, Chicomecóatl y Cihuacóatl. En dicha celebración, rica en símbolos de fertilidad que tenían por objeto conjurarla, los mexicas iniciaban ritualmente la siembra de temporal. Para ello, utilizaban las mazorcas frescas de las tierras de regadío,[101] las cuales eran ofrecidas como primi-

[99] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 145 y Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 272.

[100] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 176.

[101] Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson, 1983 (BAR International Series, 174), pp. 152 y 153.

cias, al igual que las flores de *cempoalxóchitl.* Con esa misma finalidad, sacrificaban a una doncella que representaba a Xilonen y a una mujer que encarnaba a Atlantonan. En esta fiesta también había danzas en las que participaban hombres de la nobleza y doncellas entrelazados y, como se trataba de una celebración dedicada a propiciar la fertilidad, las participantes usaban plumas rojas en las piernas y en los brazos pero, a diferencia de las ceremonias arriba mencionadas, las jóvenes llevaban flores de *cempoalxóchitl* en la cabeza, en lugar del maíz tostado de la época de sequía, porque las lluvias ya estaban por comenzar.

La otra festividad en la que se honraba a una deidad femenina, y en la cual también había bailes de hombres y mujeres, era la de Ochpaniztli dedicada a Toci o abuela de los dioses. Esta celebración, de significado netamente agrícola, presentaba fuertes tintes guerreros, por lo que en ella se combinaban estas dos actividades. La danza era ejecutada por mozos y doncellas trabados de las manos ante la imagen viviente o *ixiptla* de Toci los siete días anteriores a su sacrificio, mientras tanto, la representante de la diosa hilaba algunas prendas de vestir en un determinado lugar del templo.[102] Aquí hay que señalar que la fiesta se efectuaba en la época de la cosecha y, para asegurar que los frutos fueran abundantes, era imprescindible la unión de los dos opuestos simbolizada por el baile en el que participaban jóvenes de ambos sexos. Por último, Durán menciona que en el mes de Títitl, y a honra de Camaxtli,[103] hombres y mujeres bailaban tomados de las manos. De tal modo, esta acción ritual también se efectuaba para propiciar la otra actividad productiva, la cacería.

Por lo anteriormente expuesto, se puede afirmar que las danzas rituales en las que participaban los dos sexos representaban

[102] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 145.

[103] *Ibid.*, p. 290. La información que dicho cronista registra en esta parte de su obra no resulta lo suficientemente clara por un lado, y por el otro, de acuerdo con Sahagún la fiesta de Títitl estaba dedicada a Ilamatecuhtli y no a Camaxtli.

la unión de los principios opuestos y complementarios, cuya intersección era necesaria para que pudieran darse la vida y la reproducción en la naturaleza. Asimismo, este simbolismo era acentuado por las plumas rojas que llevaban puestas las mujeres en brazos y piernas, igual que en el ritual del matrimonio. Las danzas en las que intervenían hombres y mujeres se realizaban tanto en fiestas ubicadas en la época de sequía, Tlacaxipehualiztli, Tóxcatl y Panquetzaliztli, como en celebraciones efectuadas en el periodo de lluvias, Huey Tecuílhuitl, Xócotl Huetzi y Ochpaniztli.[104] En las fiestas del primer grupo los participantes llevaban maíz tostado, elemento que denotaba la sequedad del tiempo y se asociaba a la acción fecundadora del fuego y del Sol y, de igual manera, los bailes tenían como objetivo propiciar la futura fertilidad de la tierra. Por otra parte, en las festividades del segundo grupo los ejecutantes no usaban *momóchitl* y los bailes tenían por objeto asegurar el adecuado desarrollo de las plantas. Por consiguiente, el maíz reventado, que sólo era utilizado en fiestas que se realizaban antes de que los campos produjeran, significaba la unión de los dos sexos y la fecundación para que la tierra diera sus frutos, simbolismo que era reforzado por danzas en las que participaban conjuntamente hombres y mujeres.

d) Danzas ante el fuego

Además de los aspectos ya citados, creo indispensable tomar en cuenta cuándo las danzas eran ejecutadas alrededor del fogón, ya que ello representaba una forma específica de honrar al dios del fuego. En primer lugar, hay que considerar que estos bailes se realizaban, fundamentalmente, en las festividades de dos meses del año, Tóxcatl y Huey Tecuílhuitl. Por otra

[104] El mes de Ochpaniztli estaría ubicado temporalmente al final del periodo de lluvias y al inicio de la sequía.

parte, en las ceremonias de Panquetzaliztli e Izcalli algunos de los participantes, aunque propiamente no bailaban ante el fogón, caminaban en círculos alrededor de él. En el caso de Panquetzaliztli, los "esclavos" que serían ofrecidos en sacrificio, a manera de purificación y dedicación, daban algunas vueltas alrededor del fogón de las casas de quienes los ofrendaban.[105] De igual manera, los días décimo y vigésimo del mes de Izcalli, los jóvenes que llevaban animales cazados como ofrenda al fuego rodeaban una vez la hoguera del templo para honrarlo.[106] Por otro lado, es necesario indicar que las celebraciones de Tóxcatl, Panquetzaliztli e Izcalli estaban dedicadas a dioses que eran manifestaciones del aspecto masculino del cosmos, mientras que Huey Tecuílhuitl estaba consagrada a una de las advocaciones de la diosa de los mantenimientos.

Como ya señalé en páginas anteriores, en la fiesta de Tóxcatl los mexicas conjuraban la sequía para que ésta llegara a su punto extremo y provocara en la naturaleza un movimiento inverso para que regresaran las lluvias y la humedad, por eso, en ella proliferaba el uso de maíz tostado. Sin embargo, en esta ceremonia también se encuentra un elemento simbólico de gran importancia que propiciaba la fertilidad, es decir, la presencia de doncellas danzando con plumas rojas, pero hay que destacar que las jóvenes bailaban alrededor del fogón sosteniendo cañas verdes. El uso de este último elemento estaba asociado al mundo natural y a ritos dedicados a los dioses de la lluvia y de los mantenimientos, ya que en algunas de las fiestas propias de estas deidades, como por ejemplo Etzalcualiztli, acostumbraban enramar los templos con dichos tallos. De esta manera, aunque en la ceremonia de Tóxcatl había un predominio de elementos relacionados con la sequía, en ella también estaban presentes elementos asociados al ámbito femenino del cosmos como la participación de mujeres y el uso de cañas

[105] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 162.
[106] *Ibid.*, p. 173.

que simbolizaban el reverdecer de las plantas. Asimismo, se deben examinar estos dos elementos que se daban conjuntamente con el fuego que representaba el aspecto masculino del cosmos. Por tanto, en dicha festividad se puede observar la confluencia de los dos principios opuestos que generaban la fecundidad de la naturaleza, los cuales eran invocados para propiciarla. Por otro lado, el hecho de danzar alrededor del fogón con cañas verdes significaba la unión de la naturaleza y la cultura, por lo que el fuego fungía como mediador entre la naturaleza y la sociedad;[107] además, ese acto simbólico tenía como objetivo propiciar la maduración de las plantas, acción que era equiparada con la cocción.

La fiesta de Huey Tecuílhuitl también tenía por objeto propiciar la fecundidad de la tierra a través de la presencia conjunta de los dos sexos ante el fuego en su calidad de fertilizador, hecho que simbolizaba unión como en la ceremonia del matrimonio. En relación con esto es necesario considerar que dicha celebración se llevaba a cabo en una época del año en que había escasez de alimentos, por ello, los ocho primeros días del mes el *huey tlatoani* repartía tamales a todo el pueblo[108] con el propósito de combatir el hambre y para que la futura cosecha fuera abundante. La fiesta tenía lugar durante la noche debido a que estaba dedicada a deidades asociadas al ámbito femenino. En ella, hombres y mujeres efectuaban cantos y danzas en honor al fuego ante los braseros del patio para conjurar la fecundidad de la tierra. De igual forma, los sacerdotes de los barrios bailaban alrededor de la hoguera que se encontraba en la antesala del templo de Cihuacóatl.[109] Este fogón simbolizaba la acción fertilizadora que el fuego ejercía sobre la tierra a través de la quema de los campos. Asimismo, su presencia en este templo tenía por objeto incidir en el crecimiento y la maduración de las plantas alimenticias lo cual, en última instancia, era generado tanto por la lluvia como por la acción del Sol.

[107] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 62 y 166.
[108] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 134 y 135.
[109] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 128.

e) Levantamiento de postes en patios

La acción de hincar puntales en la tierra se llevaba a cabo en varias fiestas del ciclo anual. La principal de ellas, como ya se indicó en el capítulo anterior, era la de Xócotl Huetzi, la cual se efectuaba en honor a este objeto sagrado denominado *xócotl* que representaba al dios del fuego (véanse figs. 16, 17 y 19). El tronco que se levantaba en el patio del templo de dicha deidad era un símbolo dominante polisémico, puesto que era vehículo de varios conceptos a los cuales sintetizaba.[110] Así, el *xócotl* significaba el poste del centro del plano terrestre, es decir, el *axis mundi* que se encontraba en la quinta dirección, punto que correspondía al lugar de habitación del dios del fuego. De acuerdo con Eliade este objeto, que era una de las variantes más extendidas del simbolismo del centro, constituía una réplica del Árbol Cósmico y representaba el eje del universo que relacionaba el cielo, la tierra y el inframundo, pues

> [...] todos los árboles sagrados han de hallarse en el Centro del Mundo, y todos los árboles rituales o postes, que se consagran antes o durante cualquier ceremonia religiosa, son como proyectados mágicamente al Centro del Mundo.[111]

De igual forma, el *xócotl* representaba el falo fecundador del principio masculino del cosmos, que penetraba la tierra para

[110] De acuerdo con Turner se puede considerar al *xócotl* como símbolo dominante, puesto que presenta las características que este autor establece. Turner, *op. cit.*, pp. 25, 34, 35, 43, 48 y 50. Véase también Geertz, *op. cit.*, pp. 52 y 90.
[111] Eliade, *Imágenes...*, p. 49. Según este autor los troncos que representan el Árbol Cósmico del centro del mundo es un simbolismo muy extendido que se encuentra, por ejemplo, en la India védica, en la antigua China y en la mitología germánica. De acuerdo con Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 285-287, aparece también entre los sherenté de América del Sur.

fecundarla y asegurar su fertilidad. Según Durán en la fiesta de Izcalli, también dedicada al dios del fuego, la gente hincaba varas largas con sus ramas en los barrios y calles, lo cual tenía un significado de renovación de la naturaleza y del nuevo ciclo anual. En relación con esto, Marcel Mauss menciona la existencia del "mito del árbol universal que sostiene el mundo y que es la fuente de la vida."[112]

La acción de levantar postes en patios no era exclusiva de las celebraciones al dios ígneo puesto que también estaba presente en otras festividades, es decir, en aquéllas relacionadas directamente con el culto a la lluvia y con el crecimiento de las plantas. De esta manera, se sabe que el acto aquí mencionado también se llevaba a cabo en los meses de Atlcahualo, Tozoztontli, Huey Tozoztli y Atemoztli. En el primero de estos meses, de acuerdo con Sahagún, la gente levantaba palos cubiertos con papeles goteados con hule[113] en los patios de las casas en honor a los dioses de la lluvia. Este mismo tipo de varas eran clavadas en el mes de Atemoztli, el día anterior a la ceremonia, en el patio de las casas de las personas que habían hecho voto de hacer las imágenes de los montes con masa de *tzoalli*. La fiesta de Atemoztli, que significa "descendimiento de agua", también estaba dedicada a los *tlaloque* pero en su calidad de dioses de los cerros porque, según este mismo cronista, en esa época empezaban a caer las primeras lluvias en las montañas. Así, los sacerdotes de las divinidades pluviales incensaban sus estatuas con *yiauhtli* o pericón y hacían penitencias y ruegos para que enviaran el agua. Por otra parte en el mes de Tozoztontli, dedicado a Tláloc y a Çoatlicue, los protegidos de esta última, denominados *xochimanque*, le ofrecían las primicias de

[112] Marcel Mauss, *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1971 (Breve Biblioteca de Reforma), p. 172.

[113] Como ya lo indiqué al principio de este capítulo, la ofrenda de papeles goteados con hule, llamados *amatetéhuitl*, era característica de los dioses de la lluvia y de los mantenimientos.

las flores.[114] En esta fiesta, únicamente podían hincar un palo en el patio de su casa los que habían ofrecido en sacrificio a un cautivo de guerra. Para mostrar esta acción, considerada como de gran valor dentro de la sociedad mexica, los ofrendantes colgaban de aquel poste el fémur del sacrificado adornado con papeles. Éste también era el caso de Tlacaxipehualiztli, ceremonia en la que el levantamiento de mástiles estaba relacionado con Huitzilopochtli a quien se festejaba en ese mes junto con Xipe Tótec. En esta fiesta el dios patrono de los mexicas, como lo hizo notar Paul Kirchhoff,[115] era considerado, asimismo, como un dios agrario, lo cual denota que la agricultura era concebida con fuertes tintes guerreros.

Como ya dije, los palos que los nahuas acostumbraban erigir en los patios simbolizaban el árbol del centro del mundo o eje cósmico, pero en estos últimos casos, a diferencia de los relacionados con el fuego, los postes estaban asociados al dios de la lluvia que correspondía al principio femenino, húmedo y oscuro del cosmos. Además, como las fiestas de Atlcahualo y Tozoztontli estaban dedicadas a Tláloc eran comunes los sacrificios de niños para pedir la llegada oportuna de las lluvias. Por otra parte, en Tozoztontli empezaban a entrar las lluvias que se hacían más abundantes en Huey Tozoztli, por eso, en este último mes[116] terminaban de hacer la ofrenda de infantes.

De acuerdo con Durán, en la celebración de Huey Tozoztli los mexicas conformaban un bosque con matorrales, montecillos y ramas en el patio del templo de Tláloc. Al centro levantaban el árbol más alto que encontraban, al que daban por nombre

[114] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 83 y 112 y Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 248.

[115] Paul Kirchhoff, *Principios estructurales del México antiguo*, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, CIESAS, 1983 (Cuadernos de la Casa Chata, 91), p. 6. Este autor va más lejos pues, además de considerar a Huitzilopochtli como dios de la guerra, establece que "esencialmente es un dios del agua."

[116] Este dato, proporcionado por Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 247, fue recogido por él mismo en los sitios donde trabajó. Por tanto, se refiere a lugares altos cercanos al Popocatépetl, donde la precipitación pluvial se inicia poco tiempo antes que en los sitios más bajos como el valle de México.

Tota, y a su alrededor clavaban cuatro árboles más pequeños y, de cada uno de ellos, amarraban una soga que por el otro extremo era atada al árbol principal (véase fig. 5). Estos cinco troncos hincados en el patio de Tláloc simbolizaban las cuatro direcciones extremas del plano terrestre, así como la dirección central, pero la importancia de esta última estaba señalada por la mayor altura del tronco y por su misma posición. Aquí cabe hacer hincapié en el nombre dado a este objeto sacralizado del punto central, Tota o "Nuestro padre". A pesar de que Durán dice que dicha denominación correspondía al dios de los montes, bosques y agua,[117] lo cual parece ser una interpretación del mismo cronista por el contexto agrícola de la fiesta, por mi parte me inclino a pensar que se trataba de una representación del dios del fuego por analogía con la ceremonia de Xócotl Huetzi y porque el nombre dado a ese árbol era uno de los apelativos de la deidad ígnea.

De tal manera, se puede observar la presencia simbólica del fuego a través del tronco localizado en el centro del patio de Tláloc. Empero, hay que destacar que también participaba el agua, elemento que era representado por una niña de siete u ocho años vestida de azul, color del agua, que era llevada en un pabellón al bosquecillo artificial, donde se sentaba junto al árbol Tota con el rostro vuelto hacia el templo de Tláloc[118] (véase figs. 5). Por consiguiente, aquí se comprueba la conjunción del fuego y del agua, elementos sagrados que eran representados a través del tronco y de la niña, respectivamente. Sin embargo, la convergencia de los dos principios no quedaba limitada a la presencia de sus dos elementos simbólicos en la ceremonia de Huey Tozoztli, sino que se volvía a dar hacia el final de la misma cuando el árbol llamado Tota era clavado en el fondo de

[117] *Ibid.*, p. 86.

[118] Esto sucedía mientras la nobleza de México Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan realizaba una serie de ceremonias y sacrificios en el templo del dios de la lluvia localizado en el cerro Tláloc.

la laguna, junto al sumidero de Pantitlan.[119] En este sitio, la niña que había representado al agua era degollada y su sangre era escurrida en la laguna para conjurar la llegada definitiva de las lluvias; asimismo, su cuerpo era arrojado al sumidero como ofrenda a Tláloc. Este sacrificio, cuyo modelo era la inmolación de la hija de Tozcuécuex, mediante el cual se inició el pacto entre los mexicas y los dioses de la lluvia, tenía como objetivo asegurar la producción de los campos. Por consiguiente, dicho rito repetía el gesto paradigmático con el cual se actualizaba el concierto entre dioses y humanos.

La presencia conjunta de los dos principios cósmicos, el fuego y el agua, representados simbólicamente por el tronco y la niña, tenía un significado de fertilidad, pues con ello se pretendía propiciar la fecundidad de los campos de cultivo para que la producción de alimentos fuera abundante. Esto se debe a que, de acuerdo con Durán, esta fiesta tenía como objetivo pedir un buen año para las cosechas, es decir, que los cultivos tuvieran un adecuado desarrollo y pudieran llegar a su madurez antes de ser sorprendidos por las heladas,[120] por eso, en ella ofrecían las primicias del maíz. De igual manera, esta ceremonia tenía por objeto pedir la caída del agua celeste, ya que en esa época, abril, las lluvias todavía no se generalizaban. Por ello, en esta veintena se llevaba a cabo una de las principales fiestas a Tláloc, tanto en el monte que llevaba su mismo nombre, como en la laguna y, como ya indiqué, era el último mes en el que sacrificaban infantes en honor al dios pluvial.

El significado de fertilidad del mes de Huey Tozoztli se revela también a través de la información que proporciona Sahagún pues, de acuerdo con el franciscano, en dicho mes se rendía culto a Cintéotl, deidad del maíz, y a Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos. Por ello, en la ceremonia abundaban elementos

[119] Como ya dije en el tercer capítulo, Lévi-Strauss, pp. 285-287, registra un rito muy semejante al de Xócotl Huetzi entre los sherenté de Sudamérica.

[120] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 85 y 253.

asociados al agua y a la tierra, como las espadañas que colocaban en las puertas de las casas y al lado de las imágenes de los dioses de los mantenimientos en los altares caseros, los lechos de heno y las cañas de maíz con que enramaban dichas estatuas.

En este corpus de información, se encuentran también otros elementos simbólicos que se refieren a la confluencia del fuego y del agua y que tenían como objetivo propiciar la fertilidad. Entre ellos destaca la ofrenda de comida a Chicomecóatl que consistía en cinco chiquihuites con tortillas, encima de las cuales colocaban una rana asada y sobre ella un pedazo de caña de maíz verde. Tanto esta última como las tortillas simbolizaban la petición de alimento, así como el adecuado desarrollo de las plantas. Por otra parte la rana, animal de agua, estaba asociada a las lluvias, ya que su croar indicaba su futura llegada. Sin embargo, este batracio, que pertenecía al principio acuoso del mundo, era asado o pasado por la lumbre con lo cual absorbía el calor y conjuntaba, de esta manera, el fuego y el agua necesarios para la generación de la vida, en este caso la producción de las plantas alimenticias y su maduración. Esta última era equiparada con la cocción, pues estaba simbolizada por la rana asada que era colocada entre la caña de maíz verde, natural, y las tortillas, alimento cocido, cultural. Por tanto, se puede observar que también para los mexicas la acción del fuego marcaba el paso de la naturaleza a la cultura y, entre esos dos ámbitos, dicho elemento era el mediador, pues transformaba lo crudo en cocido.[121] Asimismo, en apoyo al significado de fertilidad que tenía esta veintena está el hecho de que, durante la fiesta, doncellas ataviadas con plumas rojas, que simbolizaban la presencia del fuego y su fuerza fertilizadora, llevaban a bendecir al templo de Chicomecóatl las mazorcas de maíz que servirían para la siguiente siembra, las cuales luego eran guardadas en la troje pues representaban su corazón o esencia.

[121] De acuerdo con Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 328, lo crudo pertenece a la naturaleza y lo cocido a la cultura. Véase también pp. 70 y 171.

Con base en lo arriba expuesto se aprecia que el fuego, en tanto que mediador, estuvo presente por medio de los troncos que eran erigidos sobre la tierra. Sin embargo, además del poste que se levantaba en la fiesta del dios del fuego, también se hincaban otros en algunas ceremonias dedicadas a los númenes de la lluvia y de la agricultura. Todos ellos representaban los postes de las cuatro esquinas del mundo pero, sobre todo, simbolizaban el árbol de la dirección central o eje cósmico. Por tanto, estos pilares conjuntaban los dos elementos opuestos y complementarios, el fuego y el agua.

> Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de Cipactli, y con ello constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes —o árboles, o dioses u hombres— se convirtieron en los caminos de los dioses. Fueron los caminos de los dioses porque por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo.[122]

De esta manera, encontramos que en el punto central del mundo se localizaba el poste principal que estaba compuesto por dos partes, una que correspondía a Tláloc y otra a Xiuhtecuhtli, dioses asociados a los dos principios cósmicos y que personificaban el agua y el fuego respectivamente, el Tamoanchan, según López Austin, el cual:

> [...] es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el Cielo. Las nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos, torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo.
>
> Tamoanchan es uno en el centro del cosmos. Es cuatro como conjunto de postes que separan el Cielo del Inframundo, es cinco en su totalidad.[123]

[122] A este respecto véase López Austin, *Tamoanchan...*, pp. 19 y 20.
[123] *Ibid.*, p. 225.

Por otro lado, estos árboles, y los postes que los significaban, fungían como mediadores entre el cielo y la tierra, entre lo alto y lo bajo, entre el calor y la humedad, por lo que evitaban el predominio de alguno de ellos, ya que traería como consecuencia la quemazón o la putrefacción del mundo, es decir, mantenían el equilibrio del cosmos.[124]

f) Encendido del fuego

El encendido de fuego, que se realizaba en algunas ceremonias religiosas, fue considerado por los mexicas como un acto ritual de profundo significado simbólico. La importancia de esta acción responde a que repetía el acto cosmogónico efectuado por los dioses y, por consiguiente, remitía al concepto de inicio, ya que su significado era la renovación del mundo. Esto se debe a que los acontecimientos primordiales narrados en los mitos pueden actualizarse por medio de los ritos, pues al realizar estos últimos la comunidad revivía los sucesos de los dioses.[125] Por tanto, "esa coincidencia entre el *instante mítico* y el *momento actual* supone tanto la abolición del tiempo profano como la regeneración continua del mundo."[126]

La principal ceremonia en la que se encendía fuego nuevo se llevaba a cabo cada 52 años con motivo del inicio de un ciclo de dicha duración. Sin embargo, ese acto ritual también se realizaba con motivo de otros acontecimientos que significaban principio, como la inauguración de un templo o de una nueva vivienda. De igual forma, se sacaba fuego nuevo cada año en la fiesta de Huauhquiltamalcualiztli y cada vez que el *tlatoani* incensaba a los dioses.[127] Cabe puntualizar aquí que el encendido de fuego se efectuaba, en muchas ocasiones, arriba

[124] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 289.
[125] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 84.
[126] Eliade, *El mito...*, p. 77.
[127] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 187.

de los montes o en los templos.[128] Estos últimos, localizados por lo general encima de un basamento, son mencionados en las fuentes como cerros hechos a mano, por lo que constituían una reproducción de ellos en tanto que ámbito sagrado y lugar de habitación de deidades protectoras de la comunidad.[129] Asimismo, tanto las cumbres de los cerros como los templos representaban la cima de la montaña cósmica, la cual no sólo era el punto más alto de la Tierra, sino también su centro y, por tanto, el sitio donde los dioses realizaron la Creación.[130] Por eso el fogón de la casa, empleado principalmente para la preparación de los alimentos y que representaba ese lugar sagrado, ocupaba el centro virtual de la habitación[131] y era ofrendado con las primicias del pulque y de las comidas.

Por otra parte, son numerosas las referencias de los cronistas respecto al fuego que ardía constantemente en los braseros que se encontraban en los patios de los templos, información que ha sido corroborada por la arqueología. Asimismo, diversos documentos señalan que el fuego no debía apagarse, excepto en algunas ocasiones como en la fiesta del atado de años o *toximmolpilia*, ya que si esto sucedía era signo de mal agüero pues anunciaba desgracias. En relación con esto, algunas fuentes refieren que los jóvenes que vivían en el templo tenían como una de sus principales actividades alimentar la lumbre localizada en las plazas y en los templos, ya que el mantenerlo encendido era de primordial importancia religiosa, por lo que esos mancebos tenían como tareas centrales:

[128] Esto se observa, por ejemplo, en el f. 16 v., de la *Historia Tolteca-chichimeca*, en donde el encendido de fuego está relacionado con la salida de los chichimecas de Chicomóztoc y, por tanto, se asocia a inicio. *Historia Tolteca-chichimeca*, descripción, análisis, transcripción paleográfica, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemez y Luis Reyes García, México, INAH, 1976.
[129] López Austin, *Tamoanchan...*, p. 171.
[130] Eliade, *Imágenes...*, p. 46.
[131] Este sitio no corresponde necesariamente al centro geométrico espacial de la casa, sino al lugar principal de la misma.

[...] atizar la lumbre del templo que siempre ardía y traer la leña que había de arder [...] levantarse a media noche a tañer unos caracoles con que despertaban a la gente del velar al ídolo por sus cuartos de noche, porque la lumbre no se apagase, administrar el incensario con que los sacerdotes insensaban al ídolo a media noche, y a la mañana, y a medio día, y a la oración.[132]

El primer encendido del fuego en los mitos

Como se acaba de mencionar, el encendido de fuego representó una acción ritual fundamental puesto que remitía al tiempo mítico. Sobre esta época prístina, algunas narraciones sagradas sólo mencionan que el fuego ya existía sin especificar quién lo había producido. Tal es el caso de la hoguera sagrada de Teotihuacan[133] en donde el fuego aparece, junto con el agua, como uno de los elementos primigenios anteriores a la creación del mundo humano. Sin embargo, existen otros relatos que sí determinan quiénes fueron los primeros en encender la lumbre. Así, por ejemplo, la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" narra que Huitzilopochtli y Quetzalcóatl fueron los encargados de ordenar el mundo. Para ello, estas dos divinidades hicieron primero el fuego y, enseguida, crearon un medio sol que resultó ser insuficiente para alumbrar adecuadamente el mundo. Otra versión contenida en la misma fuente refiere que Tezcatlipoca, bajo la forma de Mixcóatl, fue el primero que sacó fuego con dos pedernales para honrar a los dioses, acto que tuvo lugar en el segundo año después del diluvio que correspondió al signo caña,[134] por lo que este suceso mítico fundamentó la práctica de sacar fuego nuevo en los años 2 *ácatl*.[135] Una tercera narración menciona como responsables del encendido del fuego a Tata y Nene quienes, después del diluvio, prendieron lumbre con los palos llamados *tlequáhuitl* para asar un pescado.[136] Esta acción, que provocó que el cielo se ahumara, generó la ira de los dioses, por lo que esos personajes fueron transformados en perros, animal que está muy relacionado con el elemento ígneo, como ya quedó establecido en otro capítulo de este libro. De acuerdo con López Austin, Tata y Nene sufrieron dicho castigo no tanto por haber encendido fuego, sino por el hecho de haber ligado los dos elementos opuestos del cosmos que habían sido previamente separados por los dioses, la lumbre y el agua. Así, de acuerdo con dicho investigador, esa unión representó el pecado carnal que dio origen al tiempo[137] y, como consecuencia, al principio del mundo: "tras el diluvio, lo que se produce sobre la tierra es la unión de lo frío y subterráneo (los peces) con lo celeste y caliente (el fuego). El mito habla de la iniciación sobre la tierra del combate que libran los opuestos poderes divinos."[138]

En relación con esto, es indispensable resaltar que la forma común de sacar fuego, es decir, girando constantemente con las manos hacia ambos lados un palo sobre otro, hace referencia al movimiento que seguían los dioses a través de las dos bandas helicoidales que generaron la vida y el tiempo[139] (véanse figs. 21 y 22). Al igual que en otras tradiciones religiosas,

[132] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 25.

[133] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 121. Por otra parte, Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 479, da a entender que los dioses fueron los que encendieron la lumbre, pero no explicita quiénes, mientras que la "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, p. 109 especifica que Nanáhuatl fue el que hizo el gran fuego delante de los dioses.

[134] "Historia de los mexicanos...", en *ibid.*, pp. 25 y 33.

[135] Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Franz Tichy [ed.], *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica*, Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982 (Lateinamerika-Studien, 10), p. 136.

[136] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 120. Este relato está relacionado con el anterior pues también menciona que Tezcatlipoca sacó fuego en el año 2 *ácatl*.

[137] López Austin, *Tamoanchan...*, pp. 21 y 42.

[138] Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990 (Alianza Estudios. Antropología), p. 478.

[139] López Austin, *Tamoanchan...*, p. 225.

como la griega, los mexicas consideraban que el fuego fue inicialmente pertenencia exclusiva de las divinidades, a quienes les fue robado para ser proporcionado al ser humano.[140] Asimismo, en ambos casos el personaje responsable de dicha acción fue castigado por los dioses.[141] Sin embargo, Camaxtli no fue objeto de ningún acto punitivo puesto que él mismo era una deidad y, por tanto, tenía el derecho de usar dicho elemento, sobre todo si era utilizado para honrar a los dioses. Esto último estableció un manejo fundamentalmente ritual del fuego, ya que desde el tiempo mítico se instituyó su uso para venerar a las divinidades.

En el ámbito del mundo humano, como lo ha señalado Xavier Noguez, el fuego estuvo asociado al poder, ya que Sahagún establece que en el signo *nahui ácatl*, que correspondía al fuego, los mexicas llevaban a cabo la elección de los señores.[142] La relación del fuego con el poder se puede observar también en el episodio que refiere la separación de tenochcas y tlatelolcas durante la migración. Según el relato de Juan de Torquemada, esta disensión se debió a dos envoltorios que aparecieron en el campamento, uno de los cuales resguardaba una piedra verde, motivo de la contienda, mientras que el otro contenía dos palos. Por consejo de Huitziton, los que después se llamarían tenochcas se quedaron con el bulto de los maderos y con ellos el dirigente mexica produjo fuego al barrenar uno sobre otro, con lo que dejó al descubierto el valor

[140] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 132, 134, 141, 143 y 144, menciona que entre los ge el jaguar es el dueño del fuego, mientras que entre los tupi son los buitres. Sobre este punto hay que mencionar que los buitres al comer carroña ejercen una función purificadora al igual que el fuego.

[141] Respecto a este tema véase López Austin, *Los mitos...*, p. 373. Por haber robado el fuego y haberlo proporcionado a los hombres, el tlacuache fue despedazado y sus partes fueron repartidas por los cuatro rumbos del mundo.

[142] Xavier Noguez, *El hueitlatoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*, México, 1971 (Tesina de licenciatura en Historia, FFyL-UNAM), y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 261.

superior de los palos sobre la piedra.[143] Por tanto, esta narración presenta a los tenochcas como los poseedores de los instrumentos para sacar fuego y, en consecuencia, los colocó en un sitio de preeminencia y superioridad con respecto a los tlatelolcas; como dice López Austin, los puso "al frente de la historia".[144] De igual manera, el episodio referido señala a Huitziton, quien es el mismo Huitzilopochtli, como el primer personaje que encendió fuego, por lo que este suceso deja ver la relación existente entre el fuego y la idea de superioridad cultural, asociación que también se observa en la *Histoire du Mechique* cuando menciona a los popolocas como los primeros que encendieron fuego antes que los chichimecas, a quienes la fuente nombra como otomíes:

> Uno de estos Populocas, como eran ociosos y gentes sin cuidados, algunos, tomando un bastón muy seco, por la punta agudo, estando al sol, y sin pensar, lo hizo girar al bastón sobre un pedazo de madera, a modo de taladro, con gran fuerza.
>
> Con tal movimiento, algunas pequeñas astillas salieron del madero y del otro y se molieron muy menudo, hasta que por el grande y continuo movimiento que el indio hacía al bastón, se encendió mediante las astillas que cebaron de repente el fuego.
>
> Lo que visto por los populocas lo tomaron a maravilla y los principales entre ellos ordenaron, para ser superiores a todos, hacer una gran hoguera.
>
> Y habiendo juntado mucha leña, la llevaron a la cumbre de la más alta montaña de su provincia, y allá llevaron el fuego, el cual crecía.
>
> Y el humo fue visto de los otomíes, de lo que estaban maravillados y a la vez corridos, y como dolidos de que otros y no ellos hubiesen tal encontrado.[145]

[143] Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 vols., 3ª ed., México, IIH-UNAM, 1975, vol. I, pp. 115 y 116.

[144] López Austin, *Los mitos...*, p. 432.

[145] "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, pp. 93 y 94.

Los popolocas, como el mismo documento lo indica, fue un grupo de antigua raigambre mesoamericana originario de la zona de la mixteca que, de acuerdo con Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, emigró a Tetzcoco en la época de Quinantzin.[146] Por otra parte, la relación del fuego con superioridad cultural aparece, asimismo, en el *Mapa Tlotzin* en donde los chichimecas reciben la agricultura, la lengua náhuatl y el fuego de los chalcas, antiguos pobladores de la Cuenca de México.

Encendido de fuego en las fiestas de los meses del año

El fuego y el acto ritual de encenderlo ocuparon un lugar primordial en diversas festividades que los mexicas realizaban a lo largo del año. A este respecto cabe señalar que el encendido de fuego se encuentra en ceremonias que se realizaban tanto en la época de sequía como en la temporada de lluvias y, de igual forma, tanto en fiestas dedicadas a deidades asociadas al principio masculino, como en las que se rendía culto a los dioses de los montes, de la lluvia y de los mantenimientos.

Una de las celebraciones en que se efectuaba dicha acción ritual era Tóxcatl. En la segunda parte de esta fiesta que, de acuerdo con Sahagún, estaba dedicada a Huitzilopochtli, los sacerdotes mexicas encendían lumbre en el templo, tomaban algunas brasas y las colocaban en sus incensarios o *tlemáitl* para sahumar con copal la imagen de este dios y, por último, arrojaban las ascuas a la hoguera llamada *tlexictli* u "ombligo de fuego" que se encontraba en el centro del patio.[147] Hay que hacer notar que en esta festividad el fuego se encendía en el templo, es decir, en la parte superior de un cerro sagrado elaborado por

[146] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, IIH-UNAM, 1973, vol. I, p. 315.

[147] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

el hombre, lo cual tenía como modelo el encendido del Fuego Nuevo en la cumbre del cerro Huixachtécatl. Asimismo, es necesario señalar la existencia de la lumbrera sagrada denominada *tlexictli*, pues tanto su nombre, "ombligo de fuego", como su localización, el centro del patio, indicaban la dirección central del mundo, lugar de habitación de Xiuhtecuhtli y repositorio de las brasas sagradas. El fuego que se encendía en esta fiesta, en el templo situado encima de un basamento, estaba relacionado con el Sol y con el poder abrasador de sus rayos, por eso, la lumbre era prendida durante el día y el rito se efectuaba en la época del año en que la sequía llegaba a su máxima expresión, fenómeno natural que también era significado, como ya indiqué, por el uso ritual del maíz tostado y reventado llamado *momóchitl*. Sin embargo dicha hoguera, en tanto que fuego terrestre que era interpuesto entre el Sol y la superficie terrestre, servía de mediador para evitar que la tierra pereciera por exceso de calor, como dice Lévi-Strauss apartaba el riesgo de un mundo quemado.[148]

En la fiesta de Xócotl Huetzi los mexicas además acostumbraban encender fuego en un brasero divino durante el día, después de haber levantado el tronco en el centro del patio.[149] En esta ceremonia, como en la de Tóxcatl, las hogueras estaban relacionadas con el Sol y con su localización en el cielo durante el ciclo anual. Así, en Tóxcatl el fuego se encendía cuando el astro rey se encontraba en su parte más alta porque estaba asociado al cenit, mientras que en Xócotl Huetzi se prendía en la tarde porque significaba que el Sol empezaba a declinar.

[148] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 193, 206 y 289. De acuerdo con este autor, los mitos ge y bororo refieren que el cielo y el Sol estaban más cerca de la tierra antes de que existiera el fuego de cocina, pero desde que éste fue dado a los hombres sirvió de mediador a la vez que los separaba, con lo cual el hombre gozaba de las virtudes del fuego celeste (cocción de los alimentos) pero, al mismo tiempo, quedaba a salvo de su violencia y excesos. *Ibid.*, pp. 288 y 291.

[149] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

En las festividades de Etzalcualiztli, Huey Tecuílhuitl y Tepeílhuitl también se llevaba a cabo el encendido de fuego. Sin embargo, hay que llamar la atención sobre el hecho de que en esas fiestas los mexicas rendían culto a deidades asociadas a la lluvia y a los mantenimientos, pero en ellas se observa, además, la confluencia de los dos elementos opuestos y complementarios del cosmos, el fuego y el agua. La ceremonia que se realizaba en el mes de Etzalcualiztli estaba dedicada a honrar a los dioses de la lluvia, por eso la celebración se llevaba a cabo durante la noche e incluía el sacrificio de las imágenes vivientes de los *tlaloque*, lo cual tenía por objeto propiciar la lluvia. De igual forma, en esta fiesta se conjuraba la abundancia de las cosechas[150] y, por tanto, en ella se daba, de manera simbólica, la confluencia de los principios acuoso e ígneo. El primero de ellos estaba representado por las juncias que eran traídas de la fuente de Temilco por los ministros de Tláloc, y con las cuales componían unas esteras llamadas *aztapilpétlatl*, así como por los ramos de *acxóyatl* o cañas verdes con las que enramaban los templos. Por otra parte, el elemento ígneo estaba presente en los hogares que se encontraban dentro del templo y en el patio. Alrededor de la hoguera que estaba en el interior del recinto, los sacerdotes colocaban los petates y, encima de ellos, unas bolas de masa de maíz llamadas *huentelolotli*, tomates y chiles verdes como ofrenda al fuego para que éste propiciara el crecimiento y la maduración de dichas plantas.

Como parte de la fiesta, los sacerdotes tomaban brasas del fogón localizado en el centro del patio y las colocaban en sus incensarios con copal. Enseguida, sahumaban hacia las cuatro partes del mundo[151] con el objeto de sacralizar el espacio y honrar a los *tlaloque* para que éstos permitieran la derrama de la lluvia sobre la tierra. También, con ese mismo objetivo, los ministros hacían sonar el *chicahuaztli* en varias ocasiones y, por cuatro noches consecutivas, iban a bañarse a una fuente en la que chapoteaban imitando los sonidos de las aves acuáticas. Hacia el final de la fiesta quemaban las ofrendas de papel, las imágenes de los *tlaloque* hechas de hule llamadas *ulteteo*[152] y las figuras piramidales de copal a la orilla del agua. Por último, arrojaban los corazones de los sacrificados, junto con un incensario en el que ardían los papeles goteados con hule o *amatetéhuitl*, al sumidero de Pantitlan, uno de los principales santuarios naturales de Tláloc. De esta forma, la fiesta terminaba con la unión de los dos elementos, fuego y agua, para generar la fertilidad de la naturaleza.

[150] Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars...*, p. 152. Esta investigadora establece que en el mes de Etzalcualiztli entraban de lleno las lluvias. Asimismo, las ofrendas utilizadas en esta ceremonia como las matas verdes de maíz, los jilotes, los elotes y la comida de *etzalli*, que procedían del ciclo de regadío, tenían la finalidad de propiciar, por medios mágicos, la abundancia en los cultivos de temporal.

[151] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 124.

La festividad de Huey Tecuílhuitl estaba destinada al culto de Xilonen, deidad que personificaba a las mazorcas tiernas porque, según Durán, en esa época del año ya había jilotes. Por ello, en la ceremonia ofrecían como primicias unos tamales hechos con amaranto y maíz molido llamados *quiltamalli*, chiles verdes y mazorcas frescas de maíz.[153] Asimismo, sacrificaban a una joven que representaba a Xilonen, diosa a la que este cronista caracteriza como "la que anduvo y permaneció como xilote, tiernecica" y "la que permaneció doncella y sin pecado".[154] Por otra parte, como en ese mes había mucha hambre por la falta de alimentos, Sahagún registra que el *tlatoani* hacía un convite en el que repartía tamales a todo el pueblo por varios días antes de la ceremonia.

Debido a que esta fiesta tenía también como objetivo propiciar la fertilidad de los campos, encontramos en ella una gran cantidad de elementos simbólicos que hacen referencia a la fecundidad de la tierra, a las plantas y al fuego en su calidad de

[152] Literalmente "dioses de hule".

[153] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 265.

[154] *Ibid.*, p. 266.

regenerador. En relación con esto, durante la ceremonia, al anochecer, los sacerdotes encendían fuego en los braseros del patio, en donde los guerreros bailaban intercalados con mujeres en honor a dicho elemento. Delante de los danzantes desfilaban militares jóvenes con hachones encendidos y, a los lados, algunos mancebos alumbraban con teas. Ya entrada la noche las mujeres bailaban solas debido a su identificación con el aspecto femenino del cosmos. A la mañana siguiente los hombres danzaban con cañas de maíz en las manos, acto ritual que tenía por objeto propiciar el crecimiento de esta planta; mientras que las mujeres, ataviadas con plumas rojas, bailaban aparte rodeando a Xilonen. Como acto mágico para generar el desarrollo de los jilotes, los sacerdotes arrojaban incienso al piso por donde Xilonen iba a pasar y delante de ella, en el templo de Cinteótl, justo antes de que fuera inmolada. Después del sacrificio de la joven, que aseguraba el crecimiento y maduración de las plantas alimenticias, se levantaba la prohibición de ingerir jilotes, cañas de maíz y bledos verdes.[155] Este tabú era guardado hasta el sacrificio de Xilonen por degollamiento, acción que simbolizaba el corte de los frutos, pues creían que de lo contrario el desarrollo de las plantas quedaría truncado. Por tanto, la inmolación de la *ixiptla* de Xilonen constituía un rito de separación de las plantas de su ambiente anterior,[156] además de que las eximía de su cualidad contaminante[157] que impedía que el ser humano las ingiriera. A este respecto Pedro Ponce apunta que:

> Los que son curiosos entre los naturales no permiten se quite al maiz hoja ninguna hasta que los *xilotes* apunten a salir y auiendo ya salido toman de las hojas del mayz y primeros xilotes con las primeras flores y el primer *miahuatl* y las primeras cosas que la

[155] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 134-140.
[156] Van Gennep, *op. cit.*, p. 20.
[157] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, 3ª ed., México, Era, 1979, pp. 38 y 39.

> tierra da en aquel tiempo y las lleban a ofrezer delante de las troges con un abe, tamales, copal y vna candela de sera y pulque para derramar la parte que baste delante de las troges.[158]

Con base en lo anterior, se observa que en la fiesta de Huey Tecuílhuitl el fuego estaba presente para propiciar la fecundidad de la tierra y para que su acción transformadora generara la maduración de las plantas. Asimismo, en la festividad intervenían los dos principios opuestos del cosmos, el masculino y el femenino, a través de los objetos simbólicos arriba referidos para conjurar una cosecha abundante.

Por otro lado, la información que proporciona Durán sobre esta fiesta también es rica en elementos simbólicos, pues dice que en ella cubrían con legumbres y candelas encendidas los patios, mientras que el templo, donde se encontraba la estatua de la diosa, era enramado por dentro y por fuera con sartas de mazorcas, chile, calabazas, flores y todo tipo de semillas. Este cronista refiere que a la media noche, alumbrados con gran cantidad de teas encendidas, los sacerdotes sacaban de su aposento a la joven que representaba a la diosa y la subían a unas andas recubiertas con plantas alimenticias. Luego, en tanto que la imagen viviente de la deidad era incensada, un sacerdote le cercenaba de improviso la pluma verde que llevaba atada a los cabellos de la cabeza, símbolo de las plantas que madurarían y que, de igual manera, serían cortadas. Al día siguiente, la muchacha volvía a ser llevada en andas por el patio para luego ser conducida al templo. En ese recinto la representante de Xilonen se ponía de pie sobre las mazorcas y legumbres que cubrían el piso y, ante ella, hombres y mujeres se quitaban la sangre del autosacrificio, con lo que quedaba levantado el ayuno. Finalmente, al siguiente amanecer la doncella era degollada en el santuario encima de las mazorcas y de las semillas, lo cual indicaba la fertilización de los campos por el líquido sagrado.[159]

[158] Ponce, *op. cit.*, p. 375.
[159] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 137-139.

De acuerdo con la propuesta de Arnold van Gennep, esta ceremonia constituía un rito de paso, pues en ella observamos las tres etapas que este teórico propone. Así, la purificación de la imagen viviente de Xilonen corresponde a la fase de separación, mientras que el llevarla en andas constituye la fase liminar por el hecho de quedar suspendida entre el cielo y la tierra y, por último, la fase de incorporación se daba con el sacrificio de la joven, pues por medio de esta acción la víctima quedaba unida a la deidad a la que representaba.[160] Igualmente, hay que apuntar que en la misma festividad se efectuaba otro acto sacrificial que tenía por objeto incidir en la maduración de las plantas. Esta inmolación consistía en flechar a varios cautivos para propiciar que los rayos del Sol hicieran lo mismo con las plantas y, de esta manera, generar su crecimiento. Los flecheros, significativamente, representaban a Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, Tonatiuh, Ixcozauhqui y las cuatro auroras,[161] deidades que personificaban el aspecto masculino y caliente del cosmos. Por consiguiente, se trataba de un rito propiciatorio en el que la presencia de estas divinidades y las candelas simbolizaban los efectos de maduración que generaba el Sol sobre las plantas.

La ceremonia dedicada a Cihuacóatl, que según Durán tenía lugar en el mes de Huey Tecuílhuitl, era otra de las celebraciones en la que se encendía fuego y en la que se observa la confluencia de los dos principios cósmicos representados a través de diversos objetos simbólicos. Durante la fiesta, y en honor a esta diosa, los sacerdotes encendían fuego en un *teotlecuilli* o fogón sagrado que estaba en la antesala del *sancta sanctorum* de Cihuacóatl, dentro de su mismo templo llamado Tlillan, "negrura".[162] La lumbre era alimentada con grandes cantidades de madera de encino, por cuatro días consecutivos, para formar un gran horno. El día anterior al sacrificio de la imagen viviente de la diosa, la mujer que la representaba era sentada frente al brasero y en su presencia ofrecían a cuatro individuos, los cuales primero eran arrojados a las llamas y, medio asados, eran sacados de la hoguera para extraerles el corazón (véase figs. 24). Al día siguiente, la personificación de la deidad era inmolada y con su sangre rociaban el fuego para alimentarlo.[163]

En esta fiesta, la acción de prender fuego revivía la cosmogonía, pues conmemoraba el fogón sagrado o *teotlecuilli* encendido en Teotihuacan que dio lugar a la creación del Sol, acto que hizo posible el mundo del ser humano.[164] Por tanto, el hecho de encender fuego, que remitía a ese acontecimiento mítico, simbolizaba la recreación del mundo. Por otro lado, es necesario indicar que el encendido del fuego se efectuaba en un sitio sagrado, esto es, en un templo que era imagen de un monte, lugar perteneciente a los dioses pues representaba la "Montaña Cósmica", el "lugar de la creación".[165] Asimismo, hay que considerar que este acto ritual se llevaba a cabo en el templo denominado Tlillan o "negrura" que correspondía a Cihuacóatl, diosa de la tierra, lo cual denotaba el lugar y las circunstancias en las que la lumbre había sido prendida por vez primera, es decir, la tierra dominada por la oscuridad. De esta forma, resulta significativo que dicha acción se realizara en el templo de una diosa asociada a la tierra y a la producción de alimentos, así como en el contexto de una fiesta que tuviera como objetivo propiciar el crecimiento de las plantas.

En esta ceremonia, dedicada a una deidad que pertenecía a la parte oscura, húmeda y femenina del cosmos, la presencia del fuego como elemento fecundador y representante del ámbito masculino tenía gran relevancia, pues hacía alusión, de

[160] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20 y 130.

[161] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 140.

[162] Más adelante este mismo cronista dice que la lumbre que estaba en ese templo nunca debía faltar, para lo cual había dos sacerdotes encargados de ella llamados *tecuacuiltin*. *Ibid.*, p. 130.

[163] *Ibid.*, pp. 127 y 128.

[164] Aquí hay que hacer notar que en ambos casos, es decir tanto en el mito cosmogónico como en la ceremonia aquí aludida, el fuego sagrado se mantenía encendido por cuatro días.

[165] Eliade, *Imágenes...*, pp. 45 y 46.

manera simbólica, a la quema de los campos de cultivo que tenía por objeto fertilizarlos. La participación de este elemento sagrado se nota por la presencia del fuego que, como dice Durán, era el mismo dios Xiuhtecuhtli, y porque los cuatro individuos inmolados eran previamente pasados por la lumbre, de la misma manera que los ofrendados al dios ígneo en su fiesta de Xócotl Huetzi. Por otro lado, después del sacrificio de Cihuacóatl, diversos sacerdotes se sentaban alrededor del fogón sosteniendo, cada uno de ellos, dos hachas de copal encendidas. Estos ministros se quedaban inmóviles, mientras que el copal ardiendo les escurría por todo el cuerpo hasta que las hachas se consumían, sacrificio que, según Durán, estaba dedicado a Xiuhtecuhtli. Lo anterior constituía una metáfora ritual, pues la acción de asamiento que ejercía la lumbre en el cuerpo de los hombres se equiparaba a los efectos de maduración que el Sol producía en las plantas. Finalmente, los oficiantes echaban varias cargas de copal a la hoguera, danzaban alrededor de ella y cantaban en honor al fuego.[166]

Como esta fiesta estaba relacionada con la recreación de la naturaleza, para que las cosechas pudieran desarrollarse, era necesario hacer una reminiscencia de la creación y, por tanto, expresar simbólicamente la confluencia de los dos principios del cosmos. En consecuencia, en esta ceremonia se observa el acto de encender fuego en una montaña, significada por el templo de Cihuacóatl; la presencia conjunta, dentro del santuario, de la diosa madre y de la deidad ígnea en el *teotlecuilli*; la inmolación de cuatro personajes que eran ofrendados al fuego por asamiento y, posteriormente, el sacrificio de una mujer que era la imagen viviente de la diosa. Esta última oblación era de gran importancia, ya que la sangre de la fémina era rociada en la hoguera para sacralizar el cosmos y mantener su equilibrio. Asimismo, ese líquido divino servía para nutrir al fuego, pues constituía el principal alimento de los dioses por

[166] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 128.

sus virtudes vivificadoras, en tanto que contenía una alta concentración de energía vital o sagrada.[167]

Otra de las fiestas en la que se honraba a deidades que pertenecían al ámbito femenino del cosmos, y en la que se llevaba a cabo la acción de encender fuego, era la que correspondía al mes de Tepeílhuitl o Huey Pachtli. En esta festividad los mexicas rendían culto a Tláloc, a Chalchiuhtlicue y, de manera especial, a los montes de la región. Para ello conformaban con masa *tzoalli* las imágenes de los cerros, a quienes les ofrecían mazorcas de maíz, comida y copal antes de ser "sacrificadas" e ingeridas por los participantes.[168] Como en esa época del año las plantas estaban ya casi maduras, la fiesta debió de haber tenido como objetivo la propiciación de una buena cosecha. Por ello, después de haber sacrificado a los cerros, que según la concepción nahua contenían en su interior agua y alimentos en tanto que reproducciones del Tonacatépetl, los sacerdotes derramaban maíz de cuatro colores hacia las cuatro direcciones del mundo. Por tanto, la inmolación ritual de los cerros de *tzoalli* conmemoraba el suceso mítico de la apertura de la montaña sagrada para liberar los alimentos y ponerlos a disposición del ser humano.

En esta ceremonia otra vez está presente el fuego, ya que en ella acostumbraban encender lumbre en la cumbre de los cerros,[169] acto ritual que simbolizaba la conjunción de los dos elementos opuestos del cosmos y hacía reminiscencia a la creación. Sin embargo, es necesario especificar que en este caso el fuego en los montes también estaba relacionado con el rayo de Tláloc que abrió el Tonacatépetl, montaña mítica que resguardaba los alimentos. De acuerdo con el mito,[170] el encargado de liberar los alimentos fue Nanahuatzin, el buboso, quien por su enfermedad estaba asociado al dios de la lluvia, pues

[167] González Torres, *El sacrificio...*, pp. 116-119.
[168] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 279.
[169] *Ibid.*, p. 165.
[170] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 121.

era él quien enviaba ese mal.[171] Por otra parte, el dios pluvial tenía nexos con el fuego por ser el dios de los rayos, truenos y relámpagos; así, Durán lo describe de la siguiente manera:

> la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes, muy encendida y colorada, a manera de un encendido fuego, en lo cual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo echaba, cuando enviaba las tempestades y relámpagos; el cual, para denotar lo mismo, tenía toda la vestidura colorada.[172]

De esta forma, el fuego fue el elemento que liberó los mantenimientos del cerro sagrado, así fue establecido en el mito que se revivía en este rito, pero como el rayo, pertenencia de Tláloc, fue utilizado por él mismo, esta deidad se adueñó de ellos[173] y los escondió en su recinto, el Tlalocan, de donde el Sol o fuego celeste los hacía emerger al entrar en interacción con la humedad.

La unión de los dos principios cósmicos, que hacían posible la generación de los alimentos, también es aludida por Pedro Ponce en el siglo XVII, quien registra que los nahuas ofrecían las primicias de las cosechas al fuego en los cerros. Según la descripción de este autor, la gente acostumbraba encender fuego en la cumbre de los montes en honor a Xiuhtecuhtli y ofrendaba elotes, hule, copal, pulque, así como unas jícaras y unas camisillas de papel que les eran colocadas a las piedras. Por otra parte, también se ofrecía una gallina guisada y tamales que luego eran ingeridos por los participantes.[174] Aquí hay que destacar que en esta ofrenda se observan, por un lado, alimentos crudos y, por el otro, viandas cocidas, lo cual indica el paso de lo natural a lo cultural a partir de la acción transformadora del fuego. Por tanto, el rito aquí aludido constituía un acto propiciatorio para la maduración de las plantas.

[171] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 222.
[172] Durán, vol. I, p. 81.
[173] "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*..., p. 121.
[174] Ponce, *op. cit.*, p. 376.

En la fiesta de Quecholli dedicada a Mixcóatl o Camaxtli, dios de la caza, los mexicas también solían encender fuego en un monte. Al igual que en las celebraciones arriba referidas, este acto ritual tenía por objeto propiciar el buen desarrollo de una actividad productiva, pero en el presente caso era la cacería. Esto se debe a que la veintena de Quecholli estaba ubicada temporalmente hacia el mes de noviembre, época del año en que se había terminado de recoger la cosecha y, por tanto, coincidía con el final de las labores agrícolas. Como la sequía favorecía las actividades nómadas era un momento propicio para practicar la caza[175] y para iniciar las guerras. Por ello, como parte de la festividad, los jóvenes fabricaban saetas —instrumento que servía para ambas actividades— que eran colocadas delante de Huitzilopochtli como ofrenda.[176] La cacería y la guerra tienen en común la acción de matar, pero este acto tenía una connotación positiva en tanto que se mataba para obtener alimento, en la cacería para el ser humano y en la guerra para los dioses, lo cual redundaba en el mantenimiento del equilibrio del mundo y en la continuación de la vida. De igual manera, la época de sequía era de muerte para las plantas, pues en ese momento se encontraban en el inframundo en forma de semillas, es decir, en estado latente.

De acuerdo con Durán, en el mes de Quecholli se hacía gran fiesta en todos los cerros debido a que el señor de los montes era el dueño de los animales, a los cuales invocaban para poder apresarlos fácilmente. Asimismo, la ceremonia estaba dedicada a Camaxtli por haber sido el primero que practicó la cacería.[177] Como parte de la festividad, en la cumbre de un cerro conformaban una enramada, a la que llamaban Mixcoateocalli "templo de

[175] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 243. De acuerdo con este autor, también los bororo de América del Sur practican la cacería durante la estación seca ya que no hay ninguna labor agrícola que desarrollar, por tanto, establece una relación entre la estación seca, los animales salvajes y su caza. *Ibid.*, p. 242.
[176] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 157.
[177] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 71 y 282.

Mixcóatl", en la que colocaban la estatua de este dios. A los diez días del mes ofrecían a dicha deidad los animales apresados sacrificándolos de la misma manera que los humanos; mientras que en días posteriores los hombres que serían inmolados eran llevados al templo como ciervos. Esto indica una inversión de términos y una intrusión de la naturaleza en la cultura.[178] De igual forma, muestra que la cacería es una actividad más cercana a la naturaleza, mientras que el cultivo de las plantas pertenece al ámbito cultural. Sin embargo, en este rito los dos términos se hacen mutuamente permeables,[179] puesto que ambos tienen como objetivo proveer de alimento.

La ceremonia que los nahuas efectuaban en el cerro Zacatépetl consistía en encender grandes fogatas en las que asaban la caza para ofrendarla al fuego, según lo habían prometido en el conjuro que recitaban previamente.[180] Los participantes creían que la yesca y el pedernal con los que sacaban lumbre habían pertenecido a Camaxtli, dios al que se le atribuía el primer encendido.[181] Por tanto, como dice Eliade, al efectuar este acto quedaba abolido el tiempo profano, el hombre recuperaba el tiempo sagrado y se hacía contemporáneo de la deidad, es decir, revivía la cosmogonía.[182] Además, lo anterior indica la importancia que tuvo el culto al fuego entre los cazadores, en tanto que era el medio para transformar el alimento de crudo a cocido, con lo que esta actividad, la cacería, adquiría una connotación cultural.[183] El dios del fuego y Mixcóatl, patrono de la caza, estaban muy relacionados, pues este último es mencionado como el primero que prendió lumbre y, según los "Anales

[178] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 273.
[179] *Loc. cit.*
[180] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 75-76 y 79.
[181] "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, p. 33.
[182] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 148.
[183] De acuerdo con Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 328 y 171, lo crudo pertenece a la naturaleza y lo cocido a la cultura, por lo que hay una oposición de naturaleza culinaria entre alimento crudo y alimento cocido.

de Cuauhtitlan", Itzpapálotl instruyó a los chichimecas para que el producto de la cacería fuera ofrendado a Xiuhtecuhtli.[184]

Por otro lado, al igual que en los casos anteriores, en este rito se advierte la convergencia de los principios femenino y masculino, los cuales estaban representados por el cerro y el fuego, respectivamente. Dicha unión también se nota porque en la misma fiesta, de acuerdo con Sahagún, ofrecían en sacrificio a las imágenes vivientes de Mixcóatl y de su mujer Coatlicue.[185] Por consiguiente, como ya indiqué, la conjunción de los dos principios del cosmos eran imprescindibles para la generación de la vida y, en este ritual, resultaban evidentes y necesarios para la reproducción de la vida animal y para propiciar la actividad cazadora, misma que se inscribía en el plano sagrado al ofrecer el producto a los dioses, especialmente al numen del fuego.

Los ritos en los que se encendía fuego nuevo sobre los montes o en los templos, como los que acabamos de ver, remitían al fuego primigenio de la creación; así, por ejemplo, un mito tlapaneco refiere que en el principio del mundo el tlacuache robó el fuego en la cumbre de un cerro, sitio donde dicho elemento se encontraba originalmente.[186] Por eso, estas ceremonias simbolizaban la regeneración del mundo y de las actividades productivas asociadas al alimento. De igual forma, estas celebraciones tenían como modelo la fiesta del Fuego Nuevo que se realizaba en la cima de la montaña Huixachtécatl al término de cada ciclo de 52 años. Por otra parte, los ritos arriba analizados marcaban etapas dentro del ciclo anual y de las actividades productivas, pues estaban asociadas a la sequía y a la consecuente petición de lluvias, a la época dedicada a la agricultura en sus fases de siembra, crecimiento de las plantas y cosecha y, por último, a la cacería en el periodo de descanso de la tierra.

[184] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca...*, p. 3.
[185] De acuerdo con Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 76, estos dos personajes llevaban el nombre de Mixcoatontli y Yoztlamiyahual.
[186] López Austin, *Los mitos...*, p. 171.

g) Corte de cabellos de la coronilla

Bernardino de Sahagún menciona la costumbre de cortar los cabellos de la coronilla, a la media noche y ante el fuego, a los hombres que iban a ser sacrificados en las festividades de Tlacaxipehualiztli, Xócotl Huetzi, Quecholli, Panquetzaliztli y en la celebración de Izcalli cada cuatro años. En estas fiestas los mexicas rendían culto a deidades asociadas al principio masculino del cosmos, es decir, a Xiuhtecuhtli, Mixcóatl y Huitzilopochtli, razón por la cual la inmolación se realizaba durante el día y por extracción de corazón. Este corte de cabellos era una forma de purificación previa al sacrificio que cambiaba el estado del individuo ya que, como dice van Gennep, por una parte, las purificaciones constituyen ritos de separación del ambiente anterior y, por otra, el corte de pelo en una forma particular indica que el individuo es removido de la masa común de la humanidad por un rito de separación que, automáticamente, lo incorpora a un grupo definido.[187]

Cabe mencionar que como los ritos arriba referidos estaban dedicados a divinidades que pertenecían al ámbito masculino y luminoso del cosmos, la purificación de los que serían ofrendados se hacía por medio del fuego al cortarles el cabello ante un fogón. En cambio, en las ceremonias en las que se veneraba a los dioses de la lluvia y de la fertilidad, que correspondían al sector femenino, la purificación del individuo se realizaba por agua. Lo anterior indica la existencia de una equiparación entre ambos elementos pero, a la vez, señala una diferenciación pues se privilegiaba a uno u otro elemento, dependiendo del rito que se tratara y del dios al que se rindiera culto. De esta manera, como lo estipula Heyden, tanto el fuego como el agua eran elementos de purificación, y el máximo ejemplo de este acto realizado a través de la lumbre lo personificó Nanahuatzin cuando

[187] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20 y 72.

se arrojó a la hoguera sagrada de Teotihuacan.[188] Sin embargo, es necesario señalar que, después de esa acción, dicho personaje se introdujo en un estanque,[189] por lo que el agua y el fuego quedaron establecidos desde el tiempo primigenio como los elementos purificadores. Así, como dice Eliade, se trata de un arquetipo cosmogónico que se reproduce en los ritos: "los actos mágicos 'repiten' la cosmogonía, pues son proyectados en el tiempo mítico de la creación de los mundos, no son sino la repetición de los gestos que se efectuaron entonces *ab origine*."[190]

Las víctimas destinadas al sacrificio eran, por lo general, cautivos de guerra o bien mujeres y hombres que pertenecían a la condición social de los *tlatlacotin* de collera. En algunas ocasiones, estos individuos adoptaban la personalidad del dios al que eran ofrecidos, por lo que conformaban su *ixiptla* o imagen. Para ello, dichas personas tenían que pasar por una ceremonia de purificación que constituía un rito de paso, pues en él cambiaban su estado ontológico[191] al ser separadas de su ambiente anterior, el humano, para luego ser integradas al mundo de lo sagrado, con lo que quedaban identificadas con las divinidades a las que eran ofrecidas. En relación con esto Durán, al referirse a la diosa madre, dice que:

> A esta india purificaban y lavaban como a los demás esclavos que representaban dioses y en su purificación le ponían el nombre de la diosa, que era Toci, y Madre de los Dioses y Corazón de la Tierra. [...] Desde aquella hora la tenía el pueblo en lugar de la mesma madre de los dioses y le hacían tanta reverencia y acatamiento y honra como a la mesma diosa [...].[192]

[188] Heyden, *México, origen...*, p. 74.
[189] Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de la idolatría...*, vol. X, p. 198.
[190] Eliade, *Tratado...*, p. 183.
[191] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 10 y 11.
[192] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 145.

El corte de cabellos a la víctima tenía por objeto, además, reducir la descarga de la fuerza sagrada que se liberaba en el momento de la inmolación. Esto se debe a que, en algunos casos, el sacrificio tenía una doble significación en tanto que el individuo representaba una doble ofrenda pues, por un lado, la persona era dedicada a los dioses pero, por el otro, como representaba al mismo tiempo a la deidad, ésta también se sacrificaba por el bienestar de la humanidad en un acto que recordaba ese acontecimiento en el tiempo mítico. Por tanto, la oblación constituía una hierofanía en la que se reactualizaba el tiempo de los dioses en el espacio humano.[193]

Los cabellos que cortaban a los cautivos eran los que se encontraban en la coronilla o parte central de la cabeza, sitio donde radicaba el *tonalli* o fuerza vital que proporcionaba vigor, calor y valor al individuo.[194] Debido a que el corte de cabellos que protegían la mollera provocaba la salida del *tonalli*, y con ello la enfermedad y la posible pérdida de la vida,[195] este acto, efectuado la noche previa al sacrificio, representaba una preparación para la muerte y el inicio de ese proceso. Asimismo, también tenía como objetivo cumplir el destino final de la persona, es decir, la occisión ritual en honor a los dioses. Este corte se efectuaba durante la noche para evitar una fuerte carga de *tonalli* o calor por parte del Sol, pero se realizaba ante el fuego sagrado de una hoguera para que aquél no faltara por completo y evitar, con ello, la muerte del individuo antes de tiempo. Por otra parte, los cabellos de la coronilla cortados a los cautivos que iban a ser sacrificados eran guardados como reliquias por sus captores para obtener de ellos su fuerza vital y su valentía, puesto que eran considerados como recipientes del *tonalli*.[196] Con relación a lo anterior, Mendieta menciona

[193] Eliade, *Mito y realidad*..., p. 32.

[194] López Austin, *Cuerpo*..., vol. I, p. 225.

[195] *Ibid.*, p. 246.

[196] Además de la importante relación de los cabellos con la fuerza vital, aquéllos estaban relacionados con el estatus social, como lo ha demostrado Virve Piho en su

que a las alcahuetas descubiertas en la práctica de este oficio les quemaban públicamente todos los cabellos de la cabeza, con lo cual quedaban socialmente desprestigiadas.[197] De acuerdo con las concepciones antiguas, este castigo debió haber representado un grave daño a la persona ya que, además de destruir parte del *tonalli* localizado en los cabellos, éste quedaba totalmente desprotegido, lo cual podía provocar enfermedades e inclusive la muerte.[198]

La costumbre de cortar los cabellos de la coronilla a los cautivos, antes del sacrificio, era practicada en la fiesta de Tlacaxipehualiztli dedicada a Xipe Tótec. Esta celebración estaba relacionada con la fertilidad de los campos y, por ello, desollaban el cuerpo de los hombres inmolados. De igual manera, en este mes se rendía culto a los *tlaloque,* a quienes les sacrificaban infantes para pedirles lluvia. Asimismo, la fiesta estaba destinada a Huitzilopochtli, dios asociado al cielo diurno, a la luz, al calor, al Sol y a la guerra, por eso en ella le ofrecían cautivos en su templo y realizaban el sacrificio gladiatorio[199] con los guerreros más valerosos apresados en las batallas. Esta última forma sacrificial estaba relacionada con Huitzilopochtli, numen patrono de los mexicas quien, desde la migración, expresó su carácter violento e impuso a su pueblo como principal actividad la suya propia, la guerra. Por otro lado, eran precisamente estos inmolados a quienes, la noche previa a la oblación, les cortaban los cabellos de la parte superior de la cabeza. Con lo anterior se advierte que Tlacaxipehualiztli constituyó una fiesta doble pues, por un lado, estaba dedicada a Xipe Tótec y asociada a los *tlaloque* pero, por el otro, estaba presente el prin-

estudio sobre la gran variedad de peinados utilizados según el rango y las actividades de cada individuo. Virve Piho, *El peinado entre los mexicas. Formas y significados,* México, 1973 (Tesis de doctorado, FFyL-UNAM), vol. I, p. 242.

[197] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 3ª ed. facsimilar y 1ª con la reproducción de los dibujos originales del códice, México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46), p. 137.

[198] A este respecto véase López Austin, *Cuerpo*..., vol. I, pp. 242 y 243.

[199] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 107 y 108.

cipio masculino del cosmos, representado por Huitzilopochtli, el cual también era indispensable para hacer posible la agricultura. Por tanto, en la fiesta de Tlacaxipehualiztli se observa la conjunción de las actividades agrícola y militar, ya que las pieles de los sacrificados a Huitzilopochtli eran vestidas por los representantes de Xipe Tótec, llamados *xipeme* quienes, además, efectuaban escaramuzas con otros guerreros para simbolizar la lucha que libraba la naturaleza para poder regenerarse y producir las plantas alimenticias.

b) Ofrenda de sangre y corazones al sol

De acuerdo con Yólotl González, todas las ceremonias importantes finalizaban con el *tlacamictiliztli*, "muerte ritual de un ser humano", que tenía como objetivo "liberar la energía necesaria para conservar la armonía del cosmos."[200] La forma más común de sacrificio humano fue la extracción del corazón, órgano en el que se localizaba el principal centro anímico "donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana"[201] y, por tanto, una parte sustancial de la fuerza vital del individuo. Como el corazón y la sangre conformaban el principal sustento de las deidades,[202] era común que aquéllos fueran untados en la boca de las imágenes de los dioses para que éstos se nutrieran y absorbieran su fuerza.

Aunque el corazón fue el motivo central del sacrificio, y su símbolo, la sangre derramada en la occisión ritual tuvo también un gran valor, puesto que le atribuyeron virtudes vivificadoras

[200] González Torres, *El sacrificio...*, p. 109.

[201] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 219.

[202] Según González Torres, *El sacrificio...*, p. 119, la sangre, denominada *xiuhatl* "líquido precioso" superaba en importancia al mismo corazón. De acuerdo con esta misma investigadora, "los hombres fueron creados para que alimentasen al Sol y a la tierra con su sangre y sus corazones, que ellos compartían con los demás dioses...", *ibid.*, p. 132.

debido a su alta concentración de energía vital.[203] Por eso constituyó la ofrenda más preciada a los dioses, quienes tenían que ser continuamente alimentados con ella para mantener la armonía del cosmos. Debido a lo anterior, el sacrificio de sangre fue un medio significativo de intercambio con las entidades sagradas pues éstas al recibir su "sustento" estaban en condiciones y dispuestas a otorgar beneficios al ser humano para que pudiera satisfacer sus necesidades. Además, por ser un "líquido precioso" asociado a los dioses sacralizaba todo lo que tocaba. Por eso, de acuerdo con González Torres:

> La sangre que se derramaba sobre el *téchcatl*, el piso del santuario y la escalera contribuía a conferir sacralidad al recinto. Es factible incluso que una de las ideas impulsoras para arrojar el cadáver de los cautivos desde lo alto del templo fuera precisamente el que su sangre santificara la escalera [...].[204]

Debido a su alta concentración de energía vital identificada con lo sagrado, la sangre era considerada de una gran peligrosidad para el común de la gente pues se le atribuían efectos enloquecedores. Así, por su cualidad "contaminante" se evitaba todo contacto directo con ella y ni siquiera los gobernantes y sacerdotes podían beberla. Sin embargo, sólo los ministros de los templos podían tocarla,[205] ya que estaban preparados para entrar en contacto con lo sagrado porque vivían en constante adiestramiento para ello mediante fuertes ayunos, penitencias y abstinencia sexual, restricciones que, de acuerdo con Maurice Godelier, fomentaban la acumulación de poder.[206]

[203] *Ibid.*, pp. 120, 118 y 116. La sangre liberada por el sacrificio humano era depositada en jícaras cuyos ornamentos variaban según la deidad a la que se ofrecía la inmolación. *Ibid.*, p. 176.

[204] *Ibid.*, p. 116.

[205] *Ibid.*, pp. 116 y 118. De acuerdo con esta misma investigadora, los gobernantes y los sacerdotes eran los únicos posibilitados para ingerir los corazones de los victimados, *ibid.*, p. 181.

[206] Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, trad. de Celia Amorós e Ignacio Romero de Solís, 4ª ed., México, Siglo xxi, 1985, p. 336.

Por ello, "Sacrificar era un privilegio o una actividad exclusiva de los sacerdotes y de los reyes, los únicos que podían soportar la descarga de lo sobrenatural generada al matar."[207]

> Por otra parte, hay que subrayar que tanto los sacerdotes como los gobernantes pertenecían al grupo dominante que ejercía las funciones directivas de la sociedad. Por tanto, de acuerdo con Godelier, el poder de estos hombres tuvo como uno de sus principales cimientos el acceso privilegiado a las divinidades, quienes tenían la facultad de reproducir la vida. En consecuencia, este reducido grupo social monopolizó la capacidad de actuar sobre las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad; condiciones que para nosotros serían "imaginarias", puesto que eran concebidas como fuerzas sagradas personificadas en dioses. Sin embargo, la sociedad estaba convencida de que estos personajes prestaban servicios reales y esenciales para la conservación del mundo, por lo que dichos individuos, justificadamente, recibían a cambio el beneficio del mayor prestigio social, de la autoridad y de las ventajas materiales.[208]

La sangre, que proveía de energía vital al cosmos y contribuía a su equilibrio por ser el alimento de las fuerzas que lo mantenían en movimiento, no sólo era proporcionada a través de la muerte ritual, sino que también el común de la gente, a lo largo de su vida, estaba obligada a suministrarla a los dioses en pequeñas cantidades mediante el autosacrificio. No obstante,

> La sangre derramada por sacrificio voluntario contenía menos carga energética, aunque era también un medio de comunicación y de aportación de energía a lo sobrenatural en el que todos los devotos (hombres, mujeres y niños) participaban.[209]

[207] González Torres, *El sacrificio...*, p. 181.

[208] Maurice Godelier, "La part idéelle du réel. Essai sur l'ideologique", en *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie*, tomo XVIII, núms. 3-4, París-La Haya, publicado por l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales y el Centre National de la Recherche Scientifique, Mouton Editeur, julio-diciembre, 1978, pp. 155-188.

[209] González Torres, *El sacrificio...*, p. 118.

La sangre así donada se obtenía mediante la punción con pajas o espinas de maguey en diferentes partes del cuerpo como brazos, muslos, pecho, lengua y miembro viril. En estos dos últimos órganos la ofrenda de sangre era más dolorosa pues, en determinados sacrificios, los participantes traspasaban cuerdas con espinas a través de esas partes. En algunas ocasiones, las espinas ensangrentadas las colocaban en bolas de zacate o bien las lanzaban al fuego mientras que, en otras, la sangre obtenida de esta manera era rociada en papeles que arrojaban a la lumbre. De acuerdo con González, esta "sangre actuaba como purificadora o mediadora de fuerzas más poderosas",[210] facultades que eran reforzadas por el hecho de que el autosacrificio se efectuaba ante una hoguera. Por otra parte, la ofrenda de sangre al fuego era muy efectiva, pues conjuntaba dos elementos sagrados: el líquido divino y las llamas. De igual manera, estos dos componentes tenían importantes efectos purificadores, no sólo para el ser humano, sino para todo el cosmos además de que constituían un medio de comunicación con las fuerzas sagradas. Tal y como apunta la investigadora antes citada:

> este estado de unión con lo sobrenatural era logrado más profundamente a través de la pérdida de la sangre, del dolor de la herida, a lo que iban unidos los ayunos y la ingestión de yerbas alucinantes; en realidad, era ésta una de tantas técnicas del ascetismo, en la que estaba incluida además la creencia en el poder vivificador de la sangre.[211]

Por tanto, el autosacrificio constituía la contribución que la humanidad daba, a lo largo de su vida, para ayudar a mantener el equilibrio del cosmos.

[210] *Ibid.*, p. 118. Como ejemplo importante de la acción purificadora de la ofrenda de sangre al fuego se puede mencionar el hecho de que las espinas ensangrentadas del autosacrificio eran arrojadas a la lumbre con motivo de la confesión de pecados a la diosa Tlazoltéotl. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 44-46.

[211] González Torres, *El sacrificio...*, pp. 118 y 119. A este respecto *cfr.* Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. de Ernestina de Champourcin, 2ª ed., México, FCE, 1986, 184 pp. (Sección de Obras de Antropología).

En lo que se refiere al corazón, en algunas celebraciones dicho órgano era ofrecido al Sol para fortalecerlo y para que pudiera realizar sus funciones características, es decir, alumbrar al mundo y proveer de calor a todos los seres que habitaban en él. Con ello, el astro rey incidía en el desarrollo de los seres vivos y hacía posible la agricultura. Cabe señalar que no en todas las fiestas del año se ofrendaba el corazón al Sol, sino que esto se realizaba, principalmente, en ceremonias que tenían lugar en la época de sequía, es decir, en las correspondientes a los meses de Atlcahualo, Tlacaxipehualiztli, Tóxcatl, Tecuilhuitontli, Huey Tecuílhuitl y Pachtontli, así como en la festividad en honor a dicho astro en el signo *nahui ollin* o cuatro movimiento.

Según Durán, en la fiesta movible de *nahui ollin* los mexicas sacrificaban a un cautivo al que que consideraban mensajero del Sol, ya que lo enviaban ante él para solicitarle favoreciera a la humanidad. A este inmolado lo comisionaban, también, para que le diera al Sol diversas ofrendas, así como un báculo que lo ayudaría a seguir su camino y un escudo para que se defendiera de los astros nocturnos en su lucha diaria. El cautivo era inmolado sobre el *cuauhxicalli* justo al medio día, cuando el Sol se encontraba en su punto más alto. El corazón era dedicado al Sol para alimentarlo, con el objeto de que pudiera continuar con su movimiento diario y, de esta manera, asegurar la prolongación de la vida en la tierra. Inmediatamente después del sacrificio los mancebos, hijos de los principales, se hacían una herida en el brazo y a través de ella pasaban varias pajas las cuales ofrecían, una vez ensangrentadas, al astro con el mismo objetivo.[212]

En las ceremonias de Atlcahualo y Tlacaxipehualiztli, las cuales en términos generales estaban relacionadas con el culto a los *tlaloque* y a la agricultura, los corazones de los sacrificados también estaban destinados al Sol para nutrirlo. Sin embargo,

[212] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 107 y 108. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 236, dice que eran varios los cautivos sacrificados a este astro en su fiesta.

esos corazones no pertenecían a los niños inmolados al dios de la lluvia, sino a los que habían sido ofrecidos en sacrificio gladiatorio, lo cual refuerza la idea de que la actividad agrícola y el proceso anual de la naturaleza eran concebidos, por los mexicas, con fuertes tintes guerreros, es decir, como una batalla en la que se enfrentaban las diferentes fuerzas sagradas que controlaban la naturaleza. El sacrificio gladiatorio consistía en una lucha desigual entre un destacado guerrero apresado y cinco altos militares mexicas, cuatro diestros y uno zurdo, que peleaban consecutivamente con el cautivo que se encontraba amarrado a una piedra llamada *temalácatl* asociada con el Sol. Al preso, en cuanto era vencido, lo sacrificaban sobre ese monolito en el templo de Huitzilopochtli. Esto último permite relacionar al dios tribal de los mexicas con el astro rey[213] ya que, como dice Durán, la estatua de Huitzilopochtli estaba colocada en un escaño de color azul claro que denotaba que dicha deidad se encontraba en el cielo diurno. Esta misma asociación se advierte en la fiesta de Panquetzaliztli dedicada a Huitzilopochtli, pues en ella los corazones de los sacrificados primero los ofrecían al astro luminoso y luego los arrojaban al rostro de la imagen de aquel dios.[214]

Tóxcatl fue otra de las fiestas en que los mexicas acostumbraban ofrecer los corazones de los cautivos al Sol para alimentarlo y fortalecerlo. En este mes se rendía culto a Tezcatlipoca y se celebraba el punto máximo de sequía del año, por ello, según Durán, la festividad tenía por objeto pedir agua. Debido al carácter guerrero de Tezcatlipoca, en esta celebración los militares le solicitaban la victoria sobre sus enemigos y la fuerza necesaria para hacer cautivos.[215] Asimismo, en esta festividad se honraba a Huitzilopochtli y al Sol,[216] ya que a este

[213] Esto ya lo había hecho notar Caso desde otra perspectiva en *El pueblo del sol...*, p. 49.

[214] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 19 y 32.

[215] *Ibid.*, p. 40.

[216] *Ibid.*, p. 256.

último le ofrecían los corazones de los sacrificados, a los diez días del mes el de la imagen viviente de Tezcatlipoca y a los 20 días el de Tlacahuepan que representaba a Huitzilopochtli. Con base en lo anterior, se aprecia que existieron nexos entre Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Tonatiuh, así como una relación de estas deidades con la guerra y la agricultura. Lo anterior se debe a que:

> Como parte de la ideología mexica, el sacrificio por extracción de corazón, asociado a las actividades y a los ritos guerreros, había adquirido preponderancia, y aunque encontramos una gran variedad de formas de lo que podríamos llamar torturas previas a la occisión, casi todas terminaban con la muerte por extracción de corazón.[217]

Por otra parte, Tecuilhuitontli y Huey Tecuílhuitl fiestas relacionadas entre sí, ya que la primera era preparación de la segunda, constituían las dos únicas festividades del año en las que se ofrecía al Sol el corazón de mujeres sacrificadas en el templo de Tláloc. De acuerdo con Sahagún, en la ceremonia de Tecuilhuitontli la mujer ofrendada, que era la imagen viviente de Huixtocíhuatl, era degollada antes de extraerle el corazón.[218] El degollamiento era aplicado a las féminas sacrificadas a los dioses de la agricultura y, en este caso, se trataba de la hermana de los *tlaloque* que por alguna razón había sido desterrada a la zona salinera. En la fiesta de Huey Tecuílhuitl la inmolada era la representante de Atlantonan, diosa del agua que era sacrificada antes de honrar a Chicomecóatl con todas las respectivas ceremonias para propiciar el crecimiento de las plantas. Sahagún refiere que estas tres diosas eran muy veneradas porque "mantenían a la gente popular para que pudiesen vivir y multiplicar."[219] Por tanto, se trataba de deidades femeninas relacionadas con los alimentos, pero su corazón lo ofrecían al

[217] González Torres, *El sacrificio...*, p. 109.
[218] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 132 y 133.
[219] *Ibid.*, p. 43.

Sol para que éste hiciera adecuadamente su labor y generar, así, el crecimiento de las plantas alimenticias. Aquí cabe llamar la atención sobre el hecho de que en el mes de Huey Tecuílhuitl el Sol efectuaba su segundo paso por el cenit.[220] De igual manera, estos sacrificios simbolizaban la conjunción de los principios masculino y femenino del cosmos que producían la vida de las plantas y, con ello, la conservación del género humano.

i) Sacrificio por fuego

El sacrificio por fuego consistía, primeramente, en exponer al cautivo a las llamas y, ya medio quemado, sacarlo de ellas para extraerle el corazón. Sahagún y Durán consignan que este tipo de inmolación se realizaba en tres ceremonias del año: Huey Tecuílhuitl, Teotleco y Xócotl Huetzi. Esta forma de oblación era una repetición del acto creador de la cosmogonía, puesto que rememoraba la acción sagrada cuando Nanahuatzin se arrojó a la hoguera divina de Teotihuacan, para luego salir transformado en el principal astro que dotaría de luz y calor a los seres del mundo.



Figura 24. Sacrificio por fuego. *Atlas de Durán.*

Como este gesto arquetípico se realizaba en diversas ceremonias, el mito de creación del Sol era su modelo y justificación, por tanto, se trataba de un "mito fundador de rituales";[221] asi-

[220] González Torres, *El culto...*, p. 74.
[221] Claude Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 228 y 230.

mismo, la acción simbólica que se ejecutaba en ellos celebraba y actualizaba la acción transformadora del fuego.

Como ya vimos en el capítulo anterior, la fiesta de Xócotl Huetzi tenía como motivo central un tronco que era colocado en el centro del patio y que simbolizaba el *axis mundi* (véanse figs. 17, 16 y 19). Esta fiesta, en honor a Xiuhtecuhtli, incluía el sacrificio de cautivos por fuego los cuales, atados de pies y manos, eran arrojados a la hoguera que se encontraba en el templo para luego extraerles el corazón sobre el *téchcatl*. Para que el sacrificio fuera menos doloroso, Sahagún apunta que a los cautivos les echaban a la cara polvo de *yiauhtli* o pericón "para que perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte."[222] Por otra parte, Durán refiere que, en cuanto amanecía, los que iban a ser sacrificados eran vestidos con los atavíos de los dioses principales por ser sus representantes o *ixiptla*. Tras el sacrificio de cada uno de estos personajes eran inmolados, de igual manera, cuatro o cinco "esclavos" que servían de acompañantes a los primeros.[223] Si bien este sacrificio rememoraba la inmolación de Nanahuatzin, también recordaba la muerte de todos los dioses para que el Sol se moviera y estableciera su ciclo diario que sería repetido hasta el fin del mundo. Aunque los documentos no especifican la forma en que las deidades ofrecieron su vida para generar el movimiento del Sol, todas ellas se inmolaron para hacer posible el tiempo y la vida en la tierra. Por otro lado, los cautivos ofrecidos al fuego se constituían en mediadores entre la tierra y el Sol, ya que al absorber el calor excesivo de éste, representado por las llamas, evitaban la conjunción entre ambos, lo que provocaría la quemazón de la tierra[224] y, al mismo tiempo, propiciaban la maduración de las plantas, acción equiparada con la cocción. Por ello, los cautivos eran sacados de la hoguera medio quemados y se evitaba que su cuerpo fuera consumido por las llamas, ya que eso traería el mismo efecto en las plantas, es decir, morirían calcinadas por el exceso de calor.

[222] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 90.

[223] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

[224] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 288. En relación con esto González Torres, *El culto...*, p. 52, apunta que el exceso de *tona* causaba la muerte, con lo cual está relacionado el término de *tonamiqui* "muerte por calor".

Las otras dos fiestas en las que se efectuaba el sacrificio por fuego eran la de Huey Tecuílhuitl, según Durán, y Teotleco, de acuerdo con Sahagún. En Huey Tecuílhuitl, como ya indiqué, el día anterior al sacrificio de la imagen de Cihuacóatl eran inmolados, ante ella, cuatro hombres que arrojaban a la hoguera y luego les extraían el corazón (véase figs. 24). Resulta significativo que en esta ceremonia se realizara el sacrificio por fuego en honor a Xiuhtecuhtli. Esto se debe a que la exposición de los cuatro hombres a la lumbre simbolizaba la acción fecundadora que ejercería el fuego desde las cuatro direcciones del mundo cuando se efectuara la quema de los campos. Esta significación responde a que el sacrificio se llevaba a cabo en un contexto de fertilidad, es decir, la fiesta a la diosa Cihuacóatl, diosa madre de la tierra que tenía entre sus funciones proveer los mantenimientos al ser humano. De igual manera, como ya lo apunté, con la sangre de esta diosa se alimentaba el fuego del *tlecuilli*[225] para asegurar, simbólicamente, la fecundidad de los campos y la reproducción de la vida.

La otra fiesta en la que se aplicaba a los cautivos el sacrificio por fuego era la de Teotleco, en ella se festejaba la llegada de los dioses. La inmolación se llevaba a cabo en cuanto arribaban las dos últimas deidades, Yiacatecuhtli y Xiuhtecuhtli quienes, por ser los más ancianos, venían un día después. Sahagún menciona que para esta celebración arrojaban muchos esclavos a la hoguera que se encontraba en el templo de Teccalco.[226] Las personas ofrecidas en esta festividad representaban a las diversas divinidades, puesto que en ella se celebraba su advenimiento. Asimismo, este rito rememoraba el suceso ejemplar de la pri-

[225] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 127.

[226] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 153 y 183. A diferencia de los dos casos anteriores no se menciona que los inmolados fueran retirados de las llamas para extraerles el corazón.

mera salida del Sol ya que, debido a la acción del fuego, los sacrificados cambiaban su condición de la misma manera en que los númenes quedaron transformados cuando por primera vez emergió el astro rey, momento en el cual adquirieron la condición que los caracterizaría en el tiempo humano.[227]

j) Ofrendas al fuego

Para los antiguos nahuas el fuego era un elemento omnipresente que se encontraba en todas las casas, en los templos y en las plazas; era objeto de importantes cuidados para que no se apagara y se le alimentaba constantemente ya que, como dice Durán, era el mismo dios Xiuhtecuhtli. De esta manera, el fuego constituía uno de los elementos más venerados puesto que a diario era motivo de ofrendas. Muchas de las dádivas eran introducidas en la lumbre para que se consumieran, pues conformaban el alimento del fuego. Lo ofrecido llegaba a ser variado, ya que los documentos mencionan diferentes tipos de comidas, codornices, pulque, copal, *yiauhtli* o pericón, papel y sangre, todo lo cual le ofrendaban en la fiesta que le hacían los mexicas en el signo *ce itzcuintli*.[228] En algunos casos, el culto al fuego tenía como objetivo propiciar el buen desarrollo de las actividades productivas y, en otras ocasiones, tenía por objeto levantar el tabú para la ingestión de los alimentos, ya que el fuego los transformaba, mediante la cocción, de crudos a cocidos y de naturales a culturales,[229] con lo cual les neutralizaba la cualidad contaminante que podía perjudicar al ser humano.

Debido a lo anterior, todo individuo, antes de probar cualquier alimento, debía ofrecer el primer bocado al fogón de la casa, ceremonia que llamaban *tlatlazaliztli*, "arrojamiento". De

[227] López Austin, *Los mitos...*, pp. 57 y 60.
[228] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 261.
[229] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 171. Con ello, como dice este autor, la cocina marca el tránsito de la naturaleza a la cultura. *Ibid.*, p. 166.

igual forma, antes de beber pulque la persona tenía que hacer la libación al fuego o *tlatoyahualiztli*, que consistía en derramar un poco de esta bebida a la orilla del fogón o bien hacia las cuatro partes de él.[230] Así, el fuego era el destinatario de las primicias por ser un dios de gran antigüedad y porque su actividad transformadora, que dio lugar al inicio del mundo, lo asociaba al concepto de principio. En este sentido, también fue el receptor de las primicias de los dioses al recibir entre sus llamas a Nanahuatzin para transformarlo en Sol.

El acto ritual de dedicar las primicias al fuego siguió vigente en el siglo XVII pues, según registros de ese tiempo, los indígenas continuaban ofreciendo el pulque nuevo del maguey recién castrado a dicho elemento. El encargado de efectuar la libación era un anciano nombrado en las fuentes como "maestro de ceremonias idolátricas", el cual derramaba un poco de pulque delante del fuego o bien lo salpicaba con su dedo o con hojas de maíz. Como parte de la celebración, colocaban delante de la lumbre gallinas guisadas, tamales y cántaros de pulque los cuales, después de un rato, eran ingeridos por los participantes.[231] Asimismo, en esa época seguían consagrando las primicias del maíz, ya que los primeros elotes eran ofrecidos al fuego. Dicha acción ritual, llamada *tlaxquiztli*, tenía lugar en los altares conocidos como *teteli* que se encontraban en los cerros. En ellos se encendía fuego en honor a Xiuhtecuhtli y el anciano, a cuyo cargo estaba la ceremonia, incensaba el lugar con copal. Ante el altar y la lumbre colocaban las ofrendas de hule, copal, pulque, papel y jícaras, así como unas pequeñas camisillas que eran puestas en unas piedras. A continuación, asaban los elotes, derramaban el pulque ante el fuego y rociaban con él las mazorcas; además, algunos de los participantes arrojaban a la lumbre pequeñas cantidades de sangre extraída de las orejas. De igual forma, ante el fuego degollaban una gallina que guisaban y ofrecían junto con

[230] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 190.
[231] De la Serna, *op. cit.*, pp. 76 y 77 y Ponce, *op. cit.*, p. 377.

tamales. Finalmente, los participantes ingerían la comida y el pulque[232] para celebrar la maduración de los alimentos y el levantamiento del tabú para comerlos. En esta misma época, Gonzalo de Balsalobre registró en Oaxaca que los primeros elotes eran ofrecidos por los indígenas el día del dios de los rayos y de la lluvia. Para ello, llevaban las primicias a la iglesia y las colocaban con tres candelas enmedio de la capilla mayor y el ofrendante, por tres días consecutivos, hacía penitencia y ayuno.[233] También Ruiz de Alarcón registra la costumbre de ofrecer las primicias de *huauhtli* o amaranto, para lo cual hacían imágenes de *tzoalli* y las ponían en los adoratorios con candelas, incienso y pulque; al día siguiente repartían pedazos de esa masa para que todos comieran.[234]

El fuego también fue venerado para propiciar el adecuado desarrollo de las actividades productivas así, por ejemplo, para obtener buenos resultados en la cacería, los nahuas, en la fiesta de Quecholli, prometían hacer ofrenda al fuego "asando en él la gordura de la caza que prendiesen."[235] Esta costumbre siguió vigente a principios del siglo XVII, ya que en el conjuro registrado por Jacinto de la Serna para facilitar la cacería de los animales se anota la promesa de dar primeramente al fuego la sangre y la cabeza del venado.[236] De igual forma, hacían ofrendas de tabaco al fuego para lograr una buena pesca.[237]

232 *Ibid.*, pp. 375 y 376.
233 Gonzalo de Balsalobre, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", en *Tratado de la idolatría...*, vol. XX, p. 373.
234 Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en *ibid.*, p. 36.
235 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 79.
236 De la Serna, *op. cit.*, pp. 313-318. Aquí hay que considerar que el venado es un animal asociado a Camaxtli, dios de la caza, "Historia de los mexicanos...", en *Teogonía...*, p. 37. De acuerdo con Kirchhoff, *Principios estructurales...*, p. 10, este animal era el dueño de los alimentos, por tanto, la ofrenda al fuego de su cabeza y de su sangre pudo haber tenido como objetivo, también, la adecuada cocción de los alimentos, tanto de la carne como de los granos. En relación con esto Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 111, dice que un animal puede ser al mismo tiempo alimento y dueño de los alimentos.
237 De la Serna, *op. cit.*, p. 324.

Por otra parte, los cronistas mencionan ofrendas específicas que se hacían al fuego en algunos meses del año. De acuerdo con Sahagún, en la fiesta de Etzalcualiztli, que tenía lugar en una época en la que había hambre porque aún no se concretaban las cosechas, se llevaban a cabo acciones rituales para atraer la lluvia, con lo cual los *tlaloque* liberaban las plantas y las proporcionaban al ser humano para su sustento. Como parte de la ceremonia, los sacerdotes colocaban alrededor de las hogueras del *Calmecac* unas esteras denominadas *aztapilpétlatl* elaboradas con juncias blancas y verdes, material que estaba relacionado con la lluvia. Por tanto, se hacía referencia al fuego y al agua, elementos necesarios para la generación de la vida. Para hacer posible la futura producción de las sementeras, algunos ministros colocaban sobre los petates y ante la hoguera cuatro bolas de masa de maíz llamadas *huentelolotli*, mientras que otros ofrecían cuatro tomates o cuatro chiles verdes.[238]

En la fiesta de Izcalli dedicada a Xiuhtecuhtli se hacían, asimismo, importantes ofrendas al fuego para propiciar la producción de los campos. Con este motivo, a los diez días del mes, los mexicas ofrecían a dicho elemento y a la deidad que representaba, tamales elaborados de amaranto y maíz denominados *huauhquiltamalli*, mientras que a los 20 días le ofrendaban los tamales llamados *macuextlaxcalli* hechos de masa de maíz con frijoles. En ambas ceremonias los jóvenes ofrecían diversos animales, producto de la caza, que eran arrojados a la lumbre por los sacerdotes,[239] lo cual también tenía como objetivo propiciar el buen desarrollo de la cacería.

En algunas ocasiones el fuego fungía como mediador y comunicador entre el mundo terreno y el más allá, entre la humanidad y las divinidades, entre los vivos y los muertos,[240] pues servía como vehículo entre estos opuestos debido a su poder transformador; asimismo, este elemento hacía posible el trán-

238 Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 124.
239 *Ibid.*, pp. 172 y 173.
240 Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 70.

sito al mundo de los dioses y de los antepasados. Estas funciones se manifiestan claramente en las ceremonias de Xócotl Huetzi, Izcalli y Quecholli, pues en ellas los hombres y mujeres que eran ofrendados quemaban las banderillas que indicaban su destino, sus ropas de papel con que estaban vestidos y todas sus pertenencias, incluyendo las puntas de maguey del autosacrificio, pues consideraban que al ser incineradas las recuperarían en el mundo de los muertos. De igual manera, en el quinto día del mes de Quecholli, los objetos ofrendados a los difuntos (dos tamales dulces y cuatro saetas atadas a cuatro teas) eran colocados sobre sus sepulturas, quemados y enterrados para que les llegaran. Ese mismo día, en memoria de los militares muertos en batalla, empapelaban una caña de maíz de nueve nudos[241] y le amarraban un hilo rojo y otro blanco entrecruzados. De este último colgaba un colibrí sin vida que representaba al hombre fallecido. Al pie de la caña colocaban la saeta, la rodela, el braguero y la manta del guerrero. Posteriormente, todo eso era incinerado en el pilón llamado *cuauhxicalco*[242] con el objeto de que el difunto pudiera hacer uso de sus enseres en el más allá.

El fuego también actuaba como un medio de comunicación con los dioses, ya que a través de su poder transformador ciertos objetos sagrados, al ser quemados, se reincorporaban al dios

[241] Es posible que los nueve nudos de la caña simbolicen los pisos del inframundo e indiquen que el guerrero conmemorado ya estaba muerto. Sin embargo, hay que recordar que los guerreros fenecidos en batalla iban al cielo del oriente para acompañar al Sol.

[242] Se nombra a *cuauhxicalco* como el lugar donde se llevaba a cabo la quema de ofrendas en diversas ceremonias. Sin embargo, en la mayoría de los casos no ha sido posible establecer de qué templo se trataba ya que Sahagún, en su lista de edificios del recinto ceremonial, menciona con el mismo nombre a cinco de ellos. El único localizable con exactitud es el *cuauhxicalco* donde se quemaba la *xiuhcóatl* en la fiesta de Panquetzaliztli, el cual es mencionado por este cronista como el trigésimo sexto edificio. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 185. Sobre los templos denominados *cuauhxicalco* véase Yólotl González, "Templos y lugares sagrados relacionados con el culto al sol entre los mexicas", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 299-302.

al que pertenecían.[243] Tal es el caso de la *xiuhcóatl* o "serpiente de fuego", hecha de papel y plumas con teas encendidas, que en la fiesta de Panquetzaliztli un sacerdote bajaba del templo y ponía en el pilón de *cuauhxicalco* para que ardiera junto con los papeles blancos que, previamente, habían sido ofrecidos hacia las cuatro direcciones. La *xiuhcóatl* tuvo un lugar preponderante en la historia de los mexicas pues, además de que fue el emblema del dios del fuego (véase fig. 9), fue el arma con la que Huitzilopochtli venció a sus hermanos, salvó de la muerte a su madre Coatlicue y aseguró su preeminencia sobre las otras deidades.[244]

En la fiesta de Tititl dedicada a la diosa anciana Ilamatecuhtli, en el mismo pilón de *cuauhxicalco* arriba mencionado, un sacerdote prendía fuego a una jaula de teas con techo de papel llamada "la troje de Ilamatecuhtli".[245] Como ya dije en el capítulo anterior, esta acción tenía como significado la quema de los campos y de las plantas ya viejas para que con ello se fertilizara la tierra y diera lugar a las nuevas cosechas. Así, en este caso, el fuego ejercía su poder transformador para regenerar la naturaleza e incorporar a la diosa la "troje" que le pertenecía.

Por último, en la fiesta de Atemoztli dedicada a los *tlaloque*, los mexicas hacían las imágenes de estos dioses con masa de *tzoalli* y las vestían con papeles. Después de que estas figurillas eran "sacrificadas", sus atuendos, junto con los cuencos, platos y cajetes, en los que habían colocado las ofrendas de comida, eran quemados en el patio, mientras que los varales usados en la fiesta eran llevados a Pantitlan o a la cumbre de los cerros.

[243] De acuerdo con López Austin, *Tamoanchan...*, p. 25, la sustancia de los dioses tiene como característica el poder reintegrarse a su fuente original.

[244] La serpiente de fuego o *xiuhcóatl* permite relacionar a Huitzilopochtli, al Sol y al dios del fuego, ya que siempre acompaña a este último, pero también se encuentra representada en la Piedra del Sol, en donde dos serpientes de este tipo, una con el rostro de Tonatiuh y otra con el de Xiuhtecuhtli, están rodeando a dicho astro para indicar su luminosidad. Finalmente, como recién dije, fue el arma que sirvió a Huitzilopochtli, deidad del cielo diurno y patrono de los mexicas, para obtener su victoria sobre los otros dioses.

[245] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 170.

Con todo lo anterior advertimos que había ciertas ofrendas dedicadas exclusivamente al dios ígneo, las cuales podían ser colocadas delante de la lumbre o bien ser arrojadas a las llamas. Asimismo, el fuego fungía como purificador, por ejemplo, cuando arrojaban en él las espinas, las pajas o los papeles ensangrentados del autosacrificio. De igual forma, fue el mediador para que los objetos pertenecientes a los sacrificados, las ofrendas a los difuntos y a las deidades pudieran llegar a su destino en el ámbito ultramundano a donde iban los muertos y a los sitios en los que vivían los dioses.

k) El sahumerio



Figura 25. Sahumerio. *Atlas de Durán*.

El fuego presenta la capacidad de transformar algunas resinas en humo oloroso, lo cual constituía una importante ofrenda a las divinidades (véase fig. 25). Si bien el copal era el material más frecuentemente usado para incensar, también se utilizaban otras plantas como el tabaco, el *yiauhtli* o pericón, el papel y el hule. Desafortunadamente, los cronistas no especifican, en muchos casos, la sustancia que era quemada, pues es común que sólo hagan la mención genérica de "incienso".

El humo fragante, que producen dichos materiales al ser quemados, se utilizaba para sahumar las imágenes de los dioses, ya fuera las personas que los representaban o las elaboradas en piedra o madera. Asimismo, era común dirigir el incienso hacia las cuatro direcciones del mundo. Entre las funciones rituales de esta acción estaban la de ofrendar a las deidades, purificar

y sacralizar imágenes y espacios, así como el constituir un medio de comunicación para que las peticiones hechas por el ser humano llegaran a las fuerzas sagradas, pues con ello pretendían generar determinadas reacciones en los dioses. Es decir, el incienso actuaba como mediador al posibilitar el contacto con el mundo sobrenatural ya que, gracias a él, los humanos no estaban totalmente separados de los dioses.[246] Cabe especificar que las funciones arriba citadas podían darse en forma independiente una de otra o de manera simultánea. El sahumerio se aplicaba con un incensario llamado *tlemaitl*, literalmente "mano de fuego", que Sahagún describe de la siguiente manera:

> Incensaban con unos incensarios hechos de barro cocido que tenían, a manera de cazo, de un cazo mediano, con su astil del grosor de una vara de medir o poco menos, largo como un codo o poco más, hueco, y de dentro tenía unas pedrezuelas por sonajas. El vaso era labrado como incensario, con unas labores que agujeraban el mismo vaso desdel medio abajo.[247]

Para incensar, los sacerdotes tomaban las ascuas del fuego sagrado que se encontraban en los braseros que ardían en los patios o en los templos, las colocaban en los incensarios y les agregaban copal, tabaco o *yiauhtli* y, después de haber sahumado hacia las cuatro direcciones o al ídolo, regresaban las brasas al fogón original. Cuando aplicaban el sahumerio, los sacerdotes llevaban una bolsa que contenía el copal que arrojaban a los incensarios,[248] por eso, es común que los ministros aparezcan representados en los códices con una pequeña talega colgando a su costado.

Por otra parte, en las fuentes documentales son múltiples las referencias al sahumerio debido a que se aplicaba profusamente para purificar, sacralizar y como ofrenda a los dioses en las diferentes ceremonias. Así, los sacerdotes tenían entre sus

[246] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 108 y 109.
[247] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 189.
[248] *Ibid.*, p. 189 y Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 54.

obligaciones incensar las imágenes de los dioses a determinadas horas del día y de la noche. Según Durán, al amanecer, al medio día, a la hora de la oración y a la mitad de la noche,[249] con lo cual se sacralizaba cada una de las partes del tiempo diario. Asimismo, la gente común incensaba los ídolos que tenía en los oratorios y en los patios de sus casas al inicio del día y al anochecer, y hacía donación de incienso quemado a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca diariamente dos veces durante el día y dos en la noche.[250] En la séptima fiesta movible dedicada a este último dios, así como en la décimo tercera que correspondía a Xiuhtecuhtli, los mexicas incineraban grandes cantidades de copal en los templos y en los oratorios de las casas en honor a estas deidades.[251] En el mes de Panquetzaliztli hacían significativas ofrendas de incienso a Huitzilopochtli, mientras que en el mes de Tóxcatl su imagen, hecha de *tzoalli*, era sahumada con copal por los sacerdotes, en tanto que la gente común en sus casas ofrecía el humo aromático a los ídolos que tenía en sus oratorios.[252] En la fiesta de Tepeílhuitl incensaban las efigies de *tzoalli* que representaban a los principales montes de la región para sacralizarlas;[253] asimismo, arriba de algunos cerros, como el de Matlalcueye en Tlaxcala, quemaban copal, papel y hule como ofrenda.[254] Otro de los objetos de culto de gran importancia que era sahumado con copal y demás "inciensos" fue el tronco de árbol denominado *xócotl*. Esta acción se realizaba en el mes de Miccailhuitontli que era preparación y antecedente de la siguiente fiesta denominada Huey Miccaílhuitl o Xócotl Huetzi, cuyo ritual estaba centrado en este "poste" que representaba la dirección central y al dios del fuego.[255] De igual manera, en el mes de Pachtontli o Teotleco incensaban con grandes puños de copal la jícara de masa en donde Huitzilopochtli y los demás dioses habían dejado su huella al llegar al Tlaltícpac.[256] Por otra parte, en la fiesta de Huey Tecuílhuitl, la doncella que representaba a Chicomecóatl era incensada en tres ocasiones: antes de que el sacerdote le cortara la pluma que llevaba en la cabeza junto con los cabellos a los que iba atada, antes de subirla a las andas llenas de semillas y en el momento previo a ser sacrificada,[257] lo cual indica la acción purificadora de este acto. De acuerdo con Heyden, la pluma que esta *ixiptla* viviente llevaba en la cabeza, y que también era portada por otras diosas de la vegetación, representaba la espiga del maíz, mientras que los cabellos de la joven correspondían a los pelos del elote. Por tanto, el rompimiento de la pluma simbolizaba el corte de la espiga, mientras que la decapitación de la doncella significaba la caída del fruto, el cual estaba representado por la cabeza de la víctima.[258]

Otra de las funciones del sahumerio era la de servir como vehículo de las solicitudes hechas por el ser humano a los dioses para propiciar ciertas situaciones favorables. Ejemplo de esto se encuentra en la fiesta de Tóxcatl, en la que dos ministros incensaban continuamente al ídolo de Tezcatlipoca que, en andas, era llevado en procesión por todo el circuito del patio. Además, el sacerdote:

> cada vez que echaba aquel incienso, alzaba el brazo en alto, tanto cuanto podía extenderlo, haciendo aquella cerimonia al ídolo y al sol, pidiéndoles subiesen sus ruegos y peticiones al cielo, como subía aquel humo odorífero a lo alto.[259]

249 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 53. Esto fracciona el día y la noche en cuatro partes. De la misma manera, la tierra estaba dividida en cuatro y eran cuatro los signos con los que comenzaba el año.

250 Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 189 y Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 25 y 53.

251 De la Serna, *op. cit.*, pp. 176 y 180.

252 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 285 y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

253 *Ibid.*, p. 155.

254 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 167.

255 *Ibid.*, p. 270 y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 142 y 143.

256 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 278.

257 *Ibid.*, pp. 138 y 139.

258 Heyden, "Las diosas...", en *Anales...*, pp. 135 y 136.

259 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 41.

Asimismo, fue común que la quema de incienso y su consecuente producción de humo aromático fuera usado para la petición de lluvia. Con este motivo, en el mes de Etzalcualiztli, los sacerdotes de Tláloc quemaban copal, tabaco, *yiauhtli*, las figuras de hule de los *tlaloque* llamadas *ulteteo* y papeles goteados con hule o *amatetéhuitl*. De igual forma, incensaban todos los templos, los altares y las estatuas de los ídolos, al igual que las esteras de juncia que colocaban a la orilla del agua. Con el mismo objetivo, en el mes de Huey Tecuílhuitl, la *ixiptla* viviente de Xilonen iba a ofrecer incienso a cuatro lugares diferentes la tarde previa a su sacrificio. Por otra parte, en cuanto empezaban los primeros truenos y lluvias en el mes de Atemoztli, los sacerdotes quemaban *yiauhtli* en sus incensarios y sahumaban las imágenes de los dioses para pedir el preciado líquido celeste.[260] De igual forma, en varias ocasiones se menciona el acto de dirigir el incienso hacia las cuatro direcciones, lo cual tenía por objeto sacralizar el plano terrestre y, en algunos casos concretos como los arriba referidos, pedir la lluvia adecuada para obtener buenas cosechas.

El sahumerio también tuvo un lugar destacado en los ritos relacionados con el desarrollo de las plantas de cultivo. Así, por ejemplo, la fiesta de Tozoztontli finalizaba con la bendición de los campos de cultivo por medio del incienso. Para ello, los labradores acudían a las milpas y con braseros esparcían el humo aromático; enseguida, iban al sitio donde se encontraba el ídolo de su sementera, posiblemente en el *calpulli* o en el oratorio de sus propias casas, y lo sahumaban con copal, además de ofrecerle hule, comidas y pulque.[261] En este caso, la acción de incensar tenía por objeto purificar las sementeras y propiciar el buen desarrollo de los cultivos, es decir, la transformación de las semillas en plantas y su consecuente maduración.

[260] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 123, 124, 138 y 167.
[261] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 249.

En relación con esto, en el siglo XVII Pedro Ponce registra que a los siete u ocho días después de haber sembrado, es decir cuando el maíz empezaba a salir, los indígenas acostumbraban quemar copal en el centro de la sementera en honor a los *tlaloque*, para pedirles que protegieran los cultivos del daño de animales como tejones, ardillas y ratas. Ruiz de Alarcón afirma que, para lograr esto, sahumaban la sementera con copal al tiempo que decían un conjuro para alejar a los animales e invocaban al fuego para que los ayudara. De igual manera, cuando el maíz estaba listo para el primer desyerbe ponían una candela encendida en medio de la sementera y, en ese mismo sitio, colocaban la ofrenda a Chicomecóatl, la cual consistía en una gallina sacrificada y tamales. Luego de que la comida ofrecida era ingerida por los participantes, el ministro arrojaba copal al fuego. Esta resina también era quemada como ofrenda cuando dedicaban los primeros jilotes delante de las trojes y las primicias de los elotes en los cerros.[262] Por su parte, Jacinto de la Serna señala que para evitar que los animales dañaran las sementeras, quitaban primero las plantas estropeadas y luego, a la orilla del sembradío, encendían fuego y sahumaban con incienso y tabaco. Posteriormente, hacían una hoguera en la que quemaban las plantas deterioradas lo cual, según el autor, constituía una ofrenda al fuego, y declaraban un conjuro a este elemento, entidad sagrada a la que estaba dirigida la petición. Ponce también refiere que, en el valle de Toluca, para contrarrestar las heladas rodeaban las sementeras con grandes lumbreras para calentar el aire, invocaban al fuego y le hacían ofrendas para evitar que las plantas fueran dañadas por el hielo.[263] En los casos arriba citados se advierte que el sahumerio, además de constituir una ofrenda a los *tlaloque*, a Chicomecóatl y a Xiuhtecuhtli, cumplía con las funciones de purificar los sembradíos para protegerlos de los daños de los animales y, al mismo tiempo,

[262] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 88 y Ponce, *op. cit.*, pp. 375 y 376.
[263] De la Serna, *op. cit.*, p. 310.

era un vehículo de esa petición, pues propiciaba el adecuado desarrollo de los cultivos.

Por otro lado, Durán menciona que en el mes de Tóxcatl los sacerdotes de cada barrio incensaban las casas y sus enseres, los instrumentos de los diferentes oficios y las trojes para bendecirlos. A cambio de dicha acción, los beneficiarios daban a los ministros una mazorca de maíz por cada objeto sahumado.[264] En este mismo mes dedicado a Tezcatlipoca, dios encargado de ejercer la justicia, los delincuentes pedían que sus faltas no fueran notadas y, para evitar la furia de la deidad, los transgresores se purificaban ofreciéndole grandes cantidades de incienso, que al mismo tiempo cumplía con la función de no alterar la futura precipitación pluvial.[265] De igual manera, en Etzalcualiztli, mes en el que comenzaba la estación de lluvias,[266] los implementos de la labranza eran incensados[267] para agradecerles el servicio que proporcionaban y liberarlos de las cargas de trabajo a las que fueron sometidos, con lo cual se declaraba el descanso temporal de dichos instrumentos. El sahumerio fue utilizado, asimismo, para propiciar la buena consecución de otras actividades productivas como la cacería y la pesca. En ambos casos, los instrumentos utilizados para cada actividad, es decir, lazos, redes y cañas eran incensados con tabaco para que hicieran bien su labor, además, para lograr una buena pesca quemaban copal a la orilla de los ríos.[268]

Con base en los datos indicados, se observa que el sahumerio cumplía con las mismas funciones que el fuego, elemento que a la postre lo genera. Es decir, que en las múltiples ocasiones en las que el incienso era utilizado servía para propiciar las actividades productivas, para relacionar a los seres humanos con

264 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 256.
265 *Ibid.*, p. 39.
266 Broda, "Ciclos agrícolas...", en *Calendars...*, p. 152.
267 Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 260.
268 De la Serna, *op. cit.*, pp. 315, 323 y 357. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 79. Balsalobre, *op. cit.*, p. 357. Este último autor registra que sahumaban con copal la cabeza del venado muerto para propiciar la siguiente cacería. *Ibid.*, p. 374.

los dioses, así como para purificar y sacralizar objetos, individuos y espacios, además de que constituía una de las ofrendas más destacadas y constantes a las deidades. Por ello, el sahumerio era un elemento definitivo en la preparación de un ámbito sagrado, a la vez que lo identificaba como tal.

De igual manera, fue un componente básico en la ambientación de los ritos, pues sus efluvios condicionaban a los participantes, tanto sacerdotes como fieles, para una experiencia mística al inducirlos al trance espiritual. Esto se debe a que el balsámico olor que desprende la combustión de los materiales utilizados, como copal o diversas yerbas, remitía de manera inmediata a lo sagrado, puesto que en el código simbólico cultural de los nahuas dichas fragancias estaban asociadas a lo divino. En relación con esto, hay que considerar que los aromas tienen una fijación especial e indeleble en la memoria, por eso, poseen la capacidad de despertar recuerdos, además de provocar sensaciones tales como agrado, placer, disgusto o asco que, a su vez, pueden promover determinados sentimientos. Debido a lo anterior, el olor del incienso, tan íntimamente asociado a la sacralidad, remitía irrevocablemente a ella, ya fuera en un espacio (templo) o en una situación (ceremonia), ámbitos en los que dicha fragancia era característica y, por tanto, parte importante de los ritos que incitaba al fiel a la experiencia mística-religiosa.

Por lo expuesto en este capítulo, se advierte que tanto el fuego como el agua estaban presentes en diversas fiestas del año a través de objetos que los simbolizaban. Asimismo, se observa que en algunas celebraciones ambos elementos confluían, especialmente en aquéllas que tenían un importante significado agrícola como, por ejemplo, la fiesta de Huey Tecuílhuitl. Dicha convergencia se daba entre el fuego y el agua, o bien, entre el fuego y la tierra, elemento, este último, que pertenecía al ámbito húmedo, frío y femenino del cosmos. Como la intersección de los principios ígneo y acuoso se presentaba en festividades asociadas a la fertilidad, ya fuera para propiciarla o en las diferentes fases de crecimiento y desarrollo de las plantas, la unión

del fuego y del agua, a través de sus objetos simbólicos, significaba la regeneración de la vida. Por otra parte, hay que considerar que la sangre de las víctimas sacrificadas, como la *ixiptla* de Cihuacóatl y las imágenes vivientes que representaban a las diosas agrícolas, constituía el alimento del fuego que propiciaba la fecundidad de los campos.

En las fiestas aquí analizadas el fuego desempeñaba diversas funciones simbólicas. Entre ellas estaba la de vincular diferentes tiempos y etapas. Ejemplo de esto lo constituye la fiesta de Tóxcatl, mes en el que finalizaba la época de estiaje para luego iniciar la de lluvias; por tanto, en este caso también se observa el poder transformador del fuego, ya que propiciaba el paso de la temporada seca del año a la húmeda. Asimismo el mes de Quecholli, en el cual también se encuentra gran cantidad de elementos que representaban al fuego, marcaba un cambio de actividad, ya que al haberse terminado el tiempo de la cosecha, se iniciaba el periodo de la cacería y la guerra. Cabe mencionar que en ese mes estaba presente la dualidad, simbolizada por los dioses Mixcóatl y Coatlicue, que expresaba la unión de los contrarios que en este caso se asociaba a la regeneración de la vida animal.

De igual manera, como ya dije, el fuego estuvo presente en festividades agrícolas relacionadas con las diferentes fases de desarrollo de las plantas, así como en las fiestas que se realizaban antes de la llegada de las lluvias, es decir, del mes de Atlcahualo al de Tóxcatl, para propiciar la fertilidad de la tierra. Este elemento sagrado participó también en conjunción con el agua en las veintenas de Etzalcualiztli, Huey Tozoztli, Huey Tecuílhuitl y Ochpaniztli, en las cuales la presencia de los dos principios opuestos simbolizaba la regeneración de los vegetales y el fuego, en particular, ejercía su poder transformador para que las plantas se desarrollaran y cumplieran su ciclo desde que nacían hasta que maduraban. Mientras tanto, en Tepeílhuitl, cuando las plantas ya estaban maduras, el poder del fuego intercedía para la producción de una buena cosecha.

Otras de las funciones primordiales que desempeñó el fuego fueron las de purificar y sacralizar, a través del sahumerio, tanto las imágenes de los dioses como el espacio terrestre cuando el humo aromático se dirigía hacia las cuatro direcciones. Ejemplo de esto era cuando el incienso se esparcía por los campos de cultivo para propiciar el adecuado desarrollo de las plantas y para evitar que las cosechas fueran dañadas por los animales en el mes de Tozoztontli, mientras que en el mes de Etzalcualiztli esta acción era ejecutada para pedir lluvias. Asimismo, el fuego fue utilizado también para vincular al ser humano con los ámbitos sagrados, con las deidades y los difuntos, ya que a través de su poder transformador hacía llegar las peticiones a los dioses, las ofrendas a los muertos y a ambos les restituía los objetos que les pertenecían.

Por último, hay que mencionar que existieron fuertes nexos entre la agricultura y la guerra, debido a que estas dos actividades eran fundamentales para la sociedad mexica. Dicha asociación se infiere, por ejemplo, porque en los meses de Atlcahualo y Tlacaxipehualiztli, dedicados principalmente a los dioses de la lluvia, se efectuaban sacrificios gladiatorios de cautivos apresados en batalla. Además, en este segundo mes, los mexicas también rendían culto a su dios patrono Huitzilopochtli, mientras que en el mes de Panquetzaliztli, dedicado a este numen guerrero, los sacerdotes lanzaban maíz de cuatro colores hacia la muchedumbre. Por otra parte, en la fiesta de Ochpaniztli dedicada a Toci, advocación de la diosa madre de la tierra, los ritos agrícolas realizados tenían importantes tintes guerreros. De esta manera en la sociedad mexica, agrícola y guerrera a la vez, la producción de los campos era expresada ritual y simbólicamente como la lucha entre las fuerzas de la naturaleza, batalla interminable en la que intervenían los dos principios opuestos del cosmos para lograr finalmente, a pesar de las tensiones generadas por ambos, el equilibrio y la continuación de la vida que implicaba, al mismo tiempo, la muerte.

CAPÍTULO V
EL FUEGO EN LAS CEREMONIAS DEL CICLO DE VIDA

> [...] hay un viejo misterio en esta relación entre nosotros y el fuego, hasta con el cielo encima, es como si estuviéramos, él y nosotros, en el interior de la caverna original, gruta o matriz.
>
> José Saramago, *La balsa de piedra*

EL MITO Y EL RITO MODELOS

Para analizar las funciones que desempeñaba el fuego en los ritos del ciclo de vida, al igual que en las ceremonias periódicas, partiré del mito modelo, es decir de la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan, acto cosmogónico que se conmemoraba en la fiesta del Fuego Nuevo cada 52 años. Esta festividad la he calificado como un rito ejemplar debido a que constituía un modelo para las celebraciones en las que el fuego aparecía como elemento central o símbolo dominante, en este caso, las ceremonias del ciclo de vida del individuo en las cuales, al imitar el modelo ejemplar que actualizaba el acontecimiento mítico, se daba una suspensión del tiempo profano.[1] La

[1] Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1992, p. 64.

importancia de estos ritos radicaba en que por medio de ellos la persona mantenía el contacto con la divinidad y legitimaba su existencia en el mundo desde su llegada a él hasta su partida al más allá. Esto se debe a que el rito modelo revivía, mediante la dramatización del mito, el acontecimiento ejemplar de la creación, cuya esencia era la transformación por medio de la acción del fuego, función que también se encuentra en los ritos de paso que a continuación presentaré.

Como ya se ha visto en los capítulos anteriores, los nahuas concebían al fuego como marcador de diversas etapas en las festividades y en los procesos de la naturaleza ya que, al tiempo que establecía límites entre una fase y otra, las enlazaba. Esta función atribuida al fuego se observa, asimismo, en el ámbito de la sociedad, puesto que en las ceremonias del ciclo de vida se advierte la presencia de dicho elemento justo en los momentos de transición del individuo. Por ello, en estas celebraciones el fuego estaba asociado al concepto de transformación y, por tanto, puede considerarse como un elemento liminar.

LOS RITOS DE PASO: LA ETAPA LIMINAR Y EL FUEGO

Para analizar las ceremonias mexicas del ciclo de vida he aplicado la propuesta que hace Arnold van Gennep sobre los ritos de paso.[2] De acuerdo con este autor, la vida de un individuo está constituida por una serie de etapas por medio de las cuales cambia de un grupo a otro, ya sea de edad, de condición o de estatus social. Esto significa que la vida del ser humano está conformada por una sucesión de fases: el nacimiento, la pubertad social, el matrimonio y la muerte, en cada una de las cuales la persona cambia de una situación o estado específico a otro. Por tanto, de acuerdo con Victor Turner, los ritos de paso se refieren a transiciones entre estados distintos. Con el término de *estado* dicho autor se refiere a cualquier

> [...] situación relativamente estable y fija, incluyendo en ello constantes sociales como pueden ser el estatus legal, la profesión, el oficio, el rango y el grado. Pretende, igualmente, designar con este término la situación de las personas, en tanto que determinadas por su grado de madurez socialmente reconocido, al modo como se habla de "estado matrimonial", "estado de soltería" o "estado de dependencia". El término *estado* puede también aplicarse a las condiciones ecológicas, o a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo pueden encontrarse en un momento concreto.[3]

Como lo establece van Gennep, el paso de un estado a otro va acompañado de actos especiales que, tanto en el caso de los mexicas como de otros pueblos, constituyen ritos, ya que los actos o cambios en la naturaleza, en la sociedad o en el individuo son concebidos con relación a lo sagrado. De esta manera, cuando una persona transita de una etapa a la siguiente experimenta una transformación que modifica su estado y su relación con el mundo natural, social y sobrenatural. Por tanto, cada cambio en la vida de una persona involucra acciones y reacciones entre lo sagrado y lo profano que deben ser reguladas, a través de ceremonias específicas, para que el individuo y la sociedad no sufran perturbaciones o malestares. Así, entre las funciones de los ritos de paso están el contrarrestar los efectos dañinos provocados por los cambios de condición y el capacitar o habilitar a la persona para esa transformación.[4] Cabe especificar que los ritos de paso también se practican en circunstancias que involucran a toda la sociedad, como el inicio de

[2] Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés al inglés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964.

[3] Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980, p. 103.

[4] Van Gennep. *op. cit.*, pp. 2, 3 y 13.

una guerra, o bien en situaciones relacionadas con la naturaleza, como la siembra, la cosecha o la alternancia de las estaciones,[5] según lo expuesto en los capítulos anteriores. Por tanto, en este espacio me centraré en las ceremonias que los mexicas realizaban con motivo del ciclo de vida del ser humano.

Debido a la trascendencia que tiene el cambio de una situación a otra, van Gennep califica como una categoría especial a los ritos de paso, los cuales divide en tres etapas que, al mismo tiempo, constituyen ritos. Estas fases son la de separación o preliminar, la de transición o liminar y la de incorporación o posliminar. Hay que señalar que, de acuerdo con este autor, las tres etapas no siempre son igualmente importantes o elaboradas y, en ciertos casos, alguna de ellas puede ser tan compleja que, a su vez, contenga ceremonias de separación, transición e incorporación.[6]

Los ritos de paso que más destacaban en la sociedad mexica eran los siguientes: el nacimiento, que involucraba directamente a la parturienta y al recién nacido y, en forma extensiva, al grupo. La ceremonia para propiciar el crecimiento de los niños, rito comunitario que se efectuaba cada cuatro años en el mes de Izcalli y que estaba asociado al desarrollo de las plantas, por lo que en él se advierte una interrelación entre la sociedad y la naturaleza. El rito de paso de la pubertad que, como lo hace notar Noemí Quezada, consistía en el servicio que las doncellas entre 12 y 13 años prestaban en el templo de Huitzilopochtli por un año, mientras que en el caso de los varones el paso a la madurez, entre los 15 y los 16 años, estaba indicado por el ingreso de los *pipiltin* o nobles al Calmécac y de los *macehualtin* o plebeyos al Telpochcalli.[7] Otro rito de paso importante

[5] *Ibid.*, pp. 178-181 y Turner, *op. cit.*, p. 105.

[6] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 10 y 11.

[7] Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, México, IIH-UNAM, 1996, pp. 36 y 37. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introd., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, CNCA, 1989 (Cien de México), vol. I, pp. 437-442.

era el matrimonio, pues implicaba un cambio determinante en la condición social del individuo. Este nuevo estado se adquiría, generalmente, cuando los jóvenes terminaban su estancia en las instituciones educativas antes mencionadas. El último rito de paso, es decir las exequias, tenía como finalidad separar al individuo de este mundo y ayudarlo a incorporarse al ámbito de los muertos. De todos ellos, el nacimiento y la muerte de una persona constituían los momentos fundamentales del ser humano, pues implicaban transformaciones cruciales en los aspectos social y sagrado, ya que marcaban el comienzo de una nueva vida, ya fuera en la tierra o en el más allá después de la muerte, lo que afectaba a la sociedad y al cosmos. De igual forma, en esta sociedad sobresalían como ritos de paso aquellas ceremonias que se referían a la delimitación de territorios, ya que tenían por objetivo aislar un espacio natural para transformarlo en cultural y hacerlo habitable al ser humano mediante ritos de purificación y de apropiación. Entre estas fiestas destacaban la inauguración de una casa, la adjudicación de un territorio, la preparación de la milpa que incluía el cuidado ritual de las plantas de cultivo y, por último, la fundación de una ciudad, en este caso, la de México Tenochtitlan. Cabe destacar que, con excepción del paso de la pubertad a la madurez, en todos estos ritos mencionados detectamos tanto las etapas propuestas por van Gennep como la presencia determinante del fuego en el momento de la transición.

Como acabo de mencionar, los ritos de paso están compuestos por tres etapas: separación del estado anterior, etapa liminar o de transición e incorporación al nuevo estado. La primera y última fases se refieren a situaciones bien definidas y estables que son reconocidas cultural y socialmente:

> La primera fase, o fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto

de condiciones culturales [...] en la tercera fase, el paso se ha consumado ya.[8]

Por su parte, el periodo intermedio constituye un proceso de transición, un "llegar a ser" que implica una transformación en la que el estado del sujeto es ambiguo y, por tanto, no tiene ningún atributo del estado anterior ni del siguiente.[9] Como dice van Gennep, en esta etapa el individuo "se encuentra física y mágico religiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos."[10] Esto se debe a que la fase liminar se circunscribe al momento en que el individuo pierde los atributos de su condición anterior, pero aún no adquiere los correspondientes a su futuro estado. Como dice Turner, es el momento "entre la salida y el reingreso en el ámbito estructural",[11] periodo determinante en el que se lleva a cabo un cambio ontológico en el individuo,[12] por ello, es una etapa muy compleja en donde los símbolos tienen especial importancia.

Creo necesario apuntar que en las ceremonias del ciclo de vida de los mexicas, que conformaban ritos de paso con sus tres etapas características, el fuego estaba presente como elemento central y estructural pues se encontraba, justamente, en el periodo de transición, además, representaba una unidad del sistema simbólico y el punto de unión entre la estructura cultural y la social.[13] Asimismo, como su presencia sobresalía en la etapa liminar de estas fiestas, el fuego fungía como un importante elemento de cohesión, por consiguiente, era uno de los símbolos dominantes de la religión mexica, de los cuales Turner dice que: "Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos."[14]

[8] Turner, *op. cit.*, p. 104.

[9] *Loc. cit.*

[10] Van Gennep, *op. cit.*, p. 18.

[11] Turner, *op. cit.*, p. 122.

[12] *Ibid.*, p. 113.

[13] *Ibid.*, pp. 35, 48 y 50.

De igual forma, resulta significativo que el fuego se encuentre en la etapa de transición en estos ritos, pues el sentido privilegiado de un símbolo depende del propósito de la fase en la que aparece.[15] Por tanto, dicho elemento era el principal agente que propiciaba el paso de un estado a otro, y reducía los efectos perturbadores que esos cambios provocaban en la sociedad.[16] Asimismo, fue el mediador entre dos estados diferentes y solucionaba esa contradicción por ser un símbolo dominante: "Todas las contradicciones de la vida humana social, contradicciones entre sociedad e individuo, o entre grupos, se condensan y se unifican en una sola representación, los símbolos dominantes."[17]

También es indispensable señalar que el carácter de indefinición que vivía la persona en el momento de la transición la ubicaba en un periodo atemporal que correspondía al tiempo de los dioses y remitía al momento de la creación, es decir, antes de que el mundo tomara su forma definitiva. De esta manera, la presencia del fuego en esas ceremonias aludía a la hoguera sagrada cuya acción transformadora dio origen al Sol y a la Luna. Por tanto, los ritos del ciclo de vida reproducían y revivían el mito cosmogónico, el cual les proporcionaba el modelo a seguir.[18]

a) El parto y el rito del "bautizo"

Uno de los acontecimientos más relevantes, que involucraba al grupo familiar, era cuando una mujer quedaba embarazada.

[14] *Ibid.*, p. 25.

[15] *Ibid.*, p. 57.

[16] Van Gennep, *op. cit.*, p. 13. Aquí hay que apuntar que el fuego no era el único elemento que generaba dicho tránsito ya que, en algunas ocasiones, el agua desempeñaba también esa misma función.

[17] Turner, *op. cit.*, p. 48.

[18] Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985 (Col. Omega), p. 38.

Para los antiguos nahuas la concepción de un nuevo ser era consecuencia de la acción de los dioses, pues creían que Ometecuhtli y Omecíhuatl enviaban a los recién nacidos desde el piso más alto del cielo al vientre materno.[19] Por eso, al inicio de la preñez, los parientes de la mujer le dirigían a ésta un florido discurso en el que le decían que debía su agradecimiento a las divinidades por el bien recibido y, de igual forma, le aconsejaban guardar una serie de cuidados, por ejemplo, comer adecuadamente, no cargar objetos pesados ni trabajar en exceso. Asimismo, debía observar ciertas precauciones, que caían en el ámbito de lo mágico, para no provocarle daños a la criatura.[20] Lo anterior muestra la magnitud que esta situación tenía para la sociedad mexica, pues debió haber sido común la muerte de infantes y de guerreros jóvenes en las batallas.

> [...] para los nahuas era de verdadera importancia la reproducción y la continuidad tanto física como cultural "para que lo que naciere sea imagen de ellos [...] y en alguna manera los resuciten los que nacerán de su posteridad", y de esto podemos derivar una paternidad consciente y participante, basada en la educación moral impartida a los futuros padres para "bien recibir y educar a los hijos."[21]

[19] Sahagún *op. cit.*, vol. I, p. 396, Luis Alberto Vargas y Eduardo Matos, "El embarazo y el parto en el México prehispánico", en *Anales de Antropología*, vol. X, México, IIA-UNAM, 1973, pp. 298 y 299, y Noemí Quezada, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIV, México, IIA-UNAM, 1977, p. 310.

[20] Entre ellos están: no abusar del baño de *temazcal*, no excederse en las relaciones sexuales porque ello dejaría al niño tullido, evitar dormir de día, no mascar *tzictli* para que a la criatura no se le endureciera el paladar ni se le engrosaran las encías pues ello lo imposibilitaría para mamar, no ver ajusticiados ni ahorcados porque el niño nacería con el cordón umbilical alrededor del cuello, la madre no debía andar de noche porque el infante saldría llorón y si el padre lo hacía saldría enfermo del corazón, la embarazada no debía exponerse demasiado al Sol, ni calentarse mucho el vientre y la espalda, no podía comer tamales que se hubiesen adherido a la olla porque de lo contrario tendría un parto difícil ya que el producto se pegaría al vientre. *Ibid.*, pp. 311 y 312. Vargas, *op. cit.*, pp. 301 y 302. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 395-401.

[21] Quezada, "Creencias...", en *Anales...*, p. 309, las referencias entre comillas son de Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 396 y 398.

Al séptimo u octavo mes de la gravidez, los familiares de la embarazada acostumbraban hacer un convite y buscaban una partera para que se hiciera cargo de la mujer. Posteriormente, la *tícitl* daba un baño de temazcal a la preñada para fortalecer a la madre y al producto y hacía maniobras en el vientre para colocar adecuadamente el feto.[22] Pocos días antes del alumbramiento, la partera se trasladaba a la casa de la mujer para atenderla y cuidarla. En cuanto iniciaba el trabajo de parto, la *temixihuitiani* encendía fuego en la habitación donde se encontraba la parturienta, esta hoguera debía conservarse encendida hasta el cuarto día después del alumbramiento.[23] Luego, lavaba a la mujer y le enjabonaba los cabellos. Cuando los dolores aumentaban, la partera llevaba a la embarazada a tomar un baño de temazcal templado y acomodaba el producto con hábiles maniobras. Si el parto se complicaba, la partera le daba a beber la yerba *cihuapactli* o cola de tlacuache molida en agua para facilitar la expulsión del producto. El momento del parto era llamado "hora de muerte"[24] ya que era equiparado a una batalla en que la mujer, identificada con un guerrero, podía morir, mientras que el recién nacido era considerado como su cautivo.[25] Cuando nacía el infante, la partera cortaba el cordón

[22] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 403. Vargas, *op. cit.*, pp. 302 y 303. De acuerdo con Quezada, "Creencias...", en *Anales...*, p. 308, esta partera o *tícitl* era llamada *temixihuitiani*, su oficio era determinado por revelación e iniciaba el ejercicio de esta profesión al final de su vida productiva. Entre sus funciones estaban "palpar el vientre para acomodar el feto y sobre todo administrar los medicamentos adecuados desde los primeros meses de la preñez, y aun antes cuando se planteaban problemas de esterilidad en la mujer, durante el parto, el puerperio y la lactancia."

[23] *Ibid.*, p. 313.

[24] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 413.

[25] Las mujeres muertas en parto eran deificadas y se transformaban en *cihuaquetzque*, "mujeres valientes". Éstas iban al cielo y acompañaban al Sol desde el cenit hasta el ocaso, con lo cual eran equiparadas a los guerreros muertos en batalla que acompañaban a este astro desde que salía hasta el cenit. El cuerpo de las mujeres así fallecidas era celosamente resguardado por sus parientes antes de ser enterrado en el patio del templo de las diosas Cihuapipiltin, ya que a ciertas partes se les atribuían funciones mágicas, por ello, los guerreros procuraban obtener de ellas el dedo de enmedio de la mano izquierda o sus cabellos que colocaban en sus escudos para obte-

umbilical después de expulsada la placenta,[26] la cual enterraba en una esquina de la casa. Asimismo, ponía a secar el cordón umbilical para que luego fuera sepultado en el campo de batalla si era varón o debajo del fogón si nacía mujer, pues: "se pensaba que el cordón era una especie de hermano espiritual que atraía a las personas hacia el sitio que les correspondía."[27] Después de ello, la partera lavaba al recién nacido para purificarlo.[28]

Cabe destacar que aquí se encuentra la presencia del fuego en el sitio que se consideraba como el centro de la vivienda, junto a la parturienta y a la criatura, desde el momento previo al alumbramiento hasta el cuarto día después del parto. A este tiempo lo considero como una etapa liminar, puesto que tanto la madre como la criatura permanecían aislados, recluidos y separados. Este periodo concluía con la ceremonia del bautismo, rito en el que estaban presentes el fuego y el agua y que tenía por objeto introducir al infante y reintegrar a la madre a la sociedad.[29]

Para facilitar el alumbramiento, la partera conjuraba a los diversos elementos que intervenían en él como los dedos de su mano, la tierra, el agua, el copal y el *yauhtli* o yerbanís para el sahumerio. También invocaba al fuego, elemento deificado ante el cual se efectuaba el parto y al que imprecaba con su nombre calendárico de la siguiente manera: "Mi Padre las cuatro cañas que echan llamas con cabellos rubios".[30] Asimismo, lo

ner cautivos en la batalla. Por su parte, los brujos llamados *temacpalitotique* procuraban apoderarse de todo el brazo izquierdo pues creían que con él paralizaban a sus víctimas. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 409-412 y Vargas, *op. cit.*, p. 304.

[26] Quezada, "Creencias...", en *Anales...*, p. 314.

[27] Vargas, *op. cit.*, p. 308. Vargas y Matos señalan que el cordón era símbolo de unión con "algo", con el pasado, lo precioso, o tal vez el cielo, de donde se desprende el término náhuatl de *mecáyotl* que significa "linaje", y suponen que ello se derivó de la unión del niño con la madre a través del cordón umbilical. *Ibid.*, p. 305.

[28] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 416 y 417.

[29] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

[30] Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras*

llamaba con el apelativo de "Padre y madre" para pedirle que esforzara a la parturienta y le ayudara a tener un buen alumbramiento,[31] es decir, lo invocaba como entidad protectora para que la mujer saliera victoriosa de ese trance. En la sociedad mexica, en la que el principal objetivo religioso de la guerra era obtener cautivos para nutrir al Sol, el parto era equiparado con una batalla y el fuego presente simbolizaba al Sol, astro al que le ofrecían el futuro guerrero. Por eso, en cuanto nacía un varón le decían:

> Tu oficio y facultad es la guerra. Tu oficio es dar a beber al Sol con sangre de tus enemigos, y dar de comer a la Tierra, que se llama Tlaltecuhtli, con los cuerpos de tus enemigos. Tu propia tierra y tu heredad y tu suerte es la Casa del Sol, en el Cielo. Allá has de alabar y de regocijar a nuestro señor el Sol, que se llama *Totonâmetl in Mânic*. Por ventura merecerás y serás digno de morir en este lugar y recebir en él muerte florida.[32]

Por otro lado, el fuego representaba la fuerza sagrada que debía estar presente para propiciar ese acontecimiento que era culminación de la reproducción, es decir, el nacimiento de un nuevo ser que significaba la llegada de un individuo a la tierra. Este suceso estaba asociado al concepto de "principio", cuyo símbolo era el fuego, por tanto, la presencia de dicho elemento rememoraba la creación primigenia en la que el fuego ejerció su función transformadora. Por eso, como dice Eliade:

> [...] cada nuevo nacimiento representa una nueva recapitulación simbólica de la cosmogonía y de la historia mítica de la tribu. Esta recapitulación tiene por objeto introducir ritualmente al recién

costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 3ª ed., México, Fuente Cultural, 1953, vol. XX, p. 135 y Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *ibid.*, 1953, p. 249.

[31] *Ibid.*, pp. 62 y 68.

[32] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 415.

nacido en la realidad sacramental del mundo y de la cultura y, al hacer esto, dar validez a su existencia, proclamándola conforme a los paradigmas míticos.[33]

En el parto además hay que considerar la participación de otros objetos relacionados con el fuego, como el sahumerio de copal y *yauhtli* que la partera aplicaba en caso de que el parto se complicara, y si éste resultaba demasiado difícil, daba la bebida que contenía cola de tlacuache molida, animal que estaba relacionado con el fuego, ya que él lo había robado a los dioses para proporcionarlo al ser humano.[34] Estas sustancias tenían como función neutralizar las impurezas y servir de puente para facilitar el cambio de condición al amortiguar los peligros para la madre, la criatura y la sociedad.[35]

De acuerdo con Lévi-Strauss, el embarazo y el alumbramiento correspondían al ámbito de la naturaleza, mientras que el ingreso de un nuevo miembro a la sociedad y la reincorporación de la madre a la misma pertenecían a la cultura.[36] En relación con esto, se observa que para los mexicas, la gravidez y el parto tenían un predominio del principio femenino y frío, por eso, predisponían a la preñada para que no abusara del baño de temazcal, evitara el calentamiento excesivo del vientre y la espalda, así como para no exponerse demasiado al Sol; de igual forma, le recomendaban hacer ofrendas a los dioses para no sufrir trastornos.[37] Por otro lado, el parto provocaba una descompensación en la que el exceso de la naturaleza fría podía traer, en un momento dado, complicaciones a la hora del alumbramiento, por ello, los remedios suministrados a la mujer, para un buen parto y para su recuperación posterior, eran de "naturaleza caliente y seca"[38] puesto que ayudaban a restituirle el equilibrio corporal.

[33] Eliade, *Mito y realidad*..., p. 40.

[34] Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990 (Alianza Estudios. Antropología).

[35] Van Gennep, *op. cit.*, p. 48.

[36] Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Antropología), p. 329.

[37] Vargas, *op. cit.*, p. 301 y Quezada, "Creencias...", en *Anales*..., pp. 310 y 312.

El alumbramiento y el bautizo estaban relacionados con la incorporación de la criatura y de la madre a la sociedad, proceso gradual asociado a los conceptos de "cocimiento"[39] y "maduración". En este tránsito, el fuego doméstico desempeñaba un papel determinante, pues era el encargado de propiciar el paso de la naturaleza a la cultura, además de que proporcionaba a la madre y al hijo el *tona* necesario durante el tiempo en que ninguno de los dos podía exponerse directamente al Sol. De esta manera, como dice Lévi-Strauss:

> [...] se ponen a "cocer" individuos intensamente entregados a un proceso fisiológico: recién nacido, recién parida, moza púber. La conjunción de un miembro del grupo social con la naturaleza debe ser mediada por la intervención del fuego de cocina, al que normalmente toca la tarea de mediar la conjunción del producto crudo y el consumidor humano, y por cuya operación, pues, un ser natural es, a la vez, *cocido y socializado* [...].[40]

Por tanto, el fuego actuaba como mediador entre el cielo y la tierra, entre lo caliente y lo frío, entre lo crudo y lo cocido, entre la naturaleza y la cultura.[41] En consecuencia, el arribo de la nueva criatura a la tierra, o tal vez sea más correcto decir el afianzamiento del nuevo ser en la superficie terrestre, no era inmediato sino que había una etapa intermedia, es decir de tránsito, que duraba cuatro días que iban desde el nacimiento hasta el bautizo, durante los cuales la madre y la criatura permanecían dentro del aposento junto al fogón. Esta etapa se basaba en la idea de que se necesitaban algunos días —que varían según los pueblos pero que en este caso son cuatro— para que el

[38] *Ibid.*, p. 320.

[39] Lévi-Strauss, *Mitológicas I*..., p. 146.

[40] *Ibid.*, p. 329.

[41] *Ibid.*, pp. 70 y 166.

recién nacido adquiriera su condición de individuo[42] y pudiera ser incorporado a la sociedad y al mundo cultural. Cabe destacar que este tiempo, que constituía una fase liminar caracterizada por el aislamiento de la madre y el niño, estaba señalado por la constante presencia del fuego, cuya principal función era la de brindar protección a la criatura y proporcionarle el *tona* necesario en sustitución del Sol. Por esta razón, la lumbre tenía que arder constantemente sin menguar su intensidad y ninguna brasa debía ser extraída de la habitación, ya que ello traería serias consecuencias para la criatura como enfermedades en los ojos, nubes o cataratas, o lo que sería más grave, la disminución o incluso la pérdida del *tonalli*. Respecto a esto último Sahagún consigna lo siguiente:

> [...] cuatro días arreo ardía el fuego en la casa de la recién parida, y guardaban estos cuatro días con mucha diligencia que nadie sacase fuera el fuego, porque decían que si se sacaba el fuego fuera quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido.[43]

Por su parte, Torquemada es muy explícito al decir:

> Desde que esta mujer paría, hasta que se hacía este supersticioso lavatorio, que eran cuatro días continuos, ardía fuego ordinario en la casa de la parida; y vivían el dueño de ella y todos sus criados y hijos con grandísimo cuidado de que no se apagase y mayor le ponían en que ninguno otro le sacase fuera de la casa para otra de cualquier vecino; porque decían que en apocarle y sacarle fuera, apocaban la ventura de la criatura recién nacida y que la echaban de casa.[44]

[42] Van Gennep, *op. cit.*, p. 53.
[43] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 268.
[44] Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 vols., 3ª ed., México, IIH-UNAM, 1975, vol. IV, pp. 213 y 214.

En el caso del decrecimiento de la capacidad visual, a consecuencia de la disminución de la lumbre del fogón, se advierte que el fuego se relacionaba con la luz y, por consiguiente, con una buena visión, ya que los padecimientos oculares como nubes o cataratas se asocian a la disminución parcial o total de la vista. Por otro lado, en lo que se refiere al *tonalli* de la criatura, se observa que el recién nacido no podía ser expuesto de inmediato a los rayos solares, ya que primero debía averiguarse las características del día de su nacimiento, pero tampoco podía quedarse sin ninguna fuente de *tona* o energía. Por ello, el *tona* proveniente del Sol era sustituido por el del fuego, fuente de energía que lo mantenía vivo, pero no le imprimía un destino incierto que podía resultar desfavorable.[45] De esta manera, el fuego era el elemento que mantenía el *tonalli* de la criatura durante esos cuatro días, que conformaban la etapa liminar, en los cuales el niño aún no era reconocido plenamente como un individuo. Por otra parte, como el recién nacido era considerado como un ser tiernito, escaso de *tona* y, por tanto, vulnerable, la mujer que iba a visitar a la recién parida con sus hijos debía de frotarles a éstos las sienes y las coyunturas con la ceniza del fogón para evitar que la criatura quedara tullida o le crujieran las articulaciones.[46] Con base en lo anterior, se puede decir que el fuego estaba asociado directamente al *tonalli*, al día, al Sol, a la luz y al calor ya que, de acuerdo con Alonso de Molina, dicho término significa "calor del Sol" y se deriva de *tona* "hacer calor". En relación con esto Ruiz de Alarcón registra que una de las formas de devolver el *tonalli* al niño era aplicándole sahumerios de copal al tiempo que el médico conjuraba al fuego.[47]

[45] López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1980, vol. I, p. 230.
[46] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 299, De la Serna, *op. cit.*, p. 214 y Quezada, "Creencias...", en *Anales...*, p. 321.
[47] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 141.

La etapa liminar de aislamiento y protección culminaba con el bautismo, rito que generalmente se realizaba al cuarto día después del alumbramiento fuera de la casa. El término de este periodo se iniciaba cuando la partera sacaba del aposento el fuego y a la criatura, prohibición que era levantada hasta ese momento. Además, el acto de apartar a la criatura de la madre constituía un rito de separación del mundo asexual,[48] ya que la partera colocaba en la mano de la criatura los instrumentos propios de su sexo: una rodelilla y cuatro flechas si era hijo de *pilli* o las insignias del oficio de su padre al niño *macehual*, pero si era niña le asignaban los instrumentos de hilar y tejer.[49]

El bautizo tenía como finalidad incorporar al infante a la sociedad y a la sacralidad del mundo.[50] Por eso, según van Gennep, este rito era visto frecuentemente como una lustración, como un rito de purga y de purificación, el rito final de separación del mundo previo, ya sea un mundo secular o un mundo impuro.[51] Asimismo, tenía también como objetivo ponerle nombre a la criatura para individualizarla y fijarle su destino de acuerdo con el calendario ritual o *tonalámatl*. Por eso, dicha ceremonia se realizaba al salir el Sol, con lo cual el infante era presentado al astro rey, a la vez que éste le imponía su *tona* o destino definitivo y aseguraba su incorporación al mundo y a todo el cosmos.

> En pueblos donde el mundo social y el mundo celestial están íntimamente ligados es natural que deban existir ritos que incorporen al recién nacido con la esfera celestial o al menos con sus elementos representativos. De estas ligas se derivan los ritos de presentación a la luna y al sol o el contacto con la tierra.[52]

[48] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 52 y 54.

[49] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y de los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, 2ª ed., México, FCE, 1962, p. 265.

[50] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 54, 55 y 62 y Eliade, *Mito y realidad...*, p. 43.

[51] Van Gennep, *op. cit.*, p. 63.

[52] *Ibid.*, p. 64.

El rito de poner nombre a la criatura fue identificado por los misioneros con el bautizo católico. Sin embargo, como ellos consideraron que la religión prehispánica tenía un carácter diabólico, al encontrar en ella algunos elementos comunes con el catolicismo, juzgaron que el demonio había engañado a los indígenas al hacerse pasar por el verdadero Dios. Por ello, como dice Gerónimo de Mendieta, el demonio en su "oficio de mona" les enseñó a los indios, a manera de remedo, rituales que imitaban los correspondientes de la Iglesia católica.[53]

> Y hablando primero de los execramentos que ordenó en su iglesia diabólica, en competencia de los santos Sacramentos que Cristo nuestro Redentor dejó instituidos para remedio y salud de sus fieles en la Iglesia católica; por el contrario, para condenación y perdición de los que le creyesen, dejó el demonio estotras sus señales y ministerios que pareciesen imitar á los verdaderos misterios de nuestra redención. Entre los cuales el primero era á manera de baptismo [...].[54]

Para el rito del bautizo, los mexicas acostumbraban hacer en miniatura una rodela, arco y flechas si era varón, pero si era mujer los instrumentos de hilar y tejer. La ceremonia iniciaba antes del amanecer, cuando se juntaban todos los parientes de la madre y la criatura y llamaban a la partera para que efectuara el rito, el cual se realizaba al salir el Sol. La *tícitl* ponía en el patio los objetos miniatura arriba referidos, así como un lebrillo nuevo lleno de agua y grandes teas ardiendo. Enseguida, tomaba a la criatura entre sus manos, la sacaba al patio, le ponía agua en la boca, en el pecho y en la cabeza mientras invocaba a Chalchiuhtlicue y la lavaba para purificarla. Luego, elevaba al recién nacido tres veces hacia el cielo y pedía a los dioses que

[53] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 3ª ed. facsimilar y 1ª con la reproducción de los dibujos originales del códice, México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46), p. 97.

[54] *Ibid.*, p. 107.

le concedieran virtudes. La cuarta vez que lo levantaba lo ofrecía al Sol y le decía que el niño había sido creado para proporcionarle su alimento y le pedía que le diera el don de los soldados para que, finalmente, pudiera ir a la casa del astro rey. De acuerdo con Noemí Quezada, la asignación genérica se efectuaba ante el fuego y el Sol, cuando la partera fijaba el nombre al recién nacido y le colocaba en la mano los pequeños instrumentos característicos de su sexo. Después de esto, la partera introducía a la criatura en la casa precedida de teas ardiendo y, luego, se iniciaba el convite, cuya comida consistía en mole con frijoles y maíz tostado.[55]

Así se observa que en este rito destacaba la presencia del fuego y del agua, es decir, los dos principios opuestos y complementarios que conformaban el cosmos y que intervinieron en la creación del mundo y del nuevo ser. La participación conjunta de los dos elementos en esta ceremonia hacía referencia simbólica al resultado de su unión, esto es, la generación de la vida y, de igual forma, propiciaba el equilibrio en el mundo y en el recién nacido.

Respecto al agua, Sahagún refiere que en el rito del bautismo la criatura era purificada con la llamada "agua celestial", mientras que Mendieta informa que el infante era lavado con pulque y agua. En relación con esto, Muñoz Camargo relata que los recién nacidos eran bañados en la fuente llamada Chalchíuatl en Chalchiuapan para purificarlos y limpiarlos de desdichas y malos hados.[56] Por mi parte, considero que el agua utilizada en el bautizo representaba a las aguas primigenias sobre las cuales fue colocada la tierra, de allí su nombre de "agua celestial" y, asimismo, estaba asociada al líquido amniótico de

[55] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 432-437. A diferencia de los varones, las niñas eran ofrecidas a Yoaltícitl.

[56] *Ibid.*, p. 433, Mendieta, *op. cit.*, p. 107 y Diego, Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1984 (Serie Antropológica, 53), t. I, vol. 4, p. 55.

donde proviene el ser humano. Por otro lado, es necesario señalar que había una identificación entre la criatura y el maíz, lo cual permite relacionar el mundo social con el natural. Esta asimilación se infiere de las palabras que dirigía la partera a la criatura cuando la lavaba:

> Y agora júntate con tu madre la diosa del agua, que se llama Chalchihuitlicue y Chalchiuhtlatónac. [...] Toma, recibe. Ves aquí con qué has de vivir sobre la tierra para que crezcas y reverdezcas. Esta es por quien tenemos y nos mereció las cosas necesarias para que podamos vivir sobre la tierra. Recíbela. [...] Recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca.[57]

La identificación del ser humano con el mundo agrario se puede observar también en el mes de Huey Tozoztli dedicado a Cintéotl, Chicomecóatl y Tláloc, pues en esta veintena los nahuas realizaban ceremonias relacionadas con las madres y los niños y, paralelamente, practicaban ritos asociados a la agricultura. Así, en ese mes efectuaban la purificación de las mujeres que habían dado a luz en el lapso de un año y realizaban lo que Durán llama "circuncisión de los niños", ceremonia que consistía en punzar las orejas a las niñas y niños y el miembro viril a estos últimos.[58] Asimismo, en esta fiesta llevaban a bendecir las mazorcas de maíz al templo de las deidades agrícolas mencionadas, pues sus granos serían utilizados en la siguiente siembra.[59]

El fuego era el otro elemento que intervenía en la ceremonia del bautizo, pues Sahagún y Torquemada,[60] por ejemplo,

[57] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 433.

[58] Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36 y 37), vol. I, pp. 249-254.

[59] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 113-115.

[60] *Ibid.*, pp. 268 y 269 y 432-437. Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, p. 198.

señalan que este elemento estaba presente en el rito pero de una manera pasiva ya que, como dice el segundo cronista:

> A todas estas ceremonias [del bautismo] estaban encendidos muchos y grandes manojos de teas, que llaman ocote, y entonces le ponían el nombre y repitiéndolo tres veces, dábanle las flechas, arco y rodela. [...] Las teas encendidas no las apagaban hasta que ellas se acababan y consumían.[61]

Sin embargo, Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Ponce y Jacinto de la Serna refieren que el fuego participaba en forma activa en la ceremonia para poner nombre al infante, rito que este último autor consigna bajo el nombre de *tlecuixtiliztli* o *tlequiquiztiliztli* y que, según él, era "el baptismo, que ellos tenian en su gentilidad; y oy usan en el abuso de sus supersticiones."[62] De acuerdo con Ruiz de Alarcón, la celebración consistía en pasar fuego cuatro veces alrededor de la cabeza de la criatura, dos hacia un lado y dos hacia el otro, al tiempo que le imponían el nombre que le correspondía según el calendario indígena.[63] Este giro en dos direcciones opuestas hacía alusión al *malinalli* compuesto por dos bandas helicoidales, a través de las cuales los dioses enviaban sus fuerzas a la tierra en el movimiento representado por el signo *ollin*[64] (véanse figs. 21 y 22); dicha acción tenía como objetivo fundamental fijar el destino del niño, en el cual intervenían, de manera definitiva, el fuego y el Sol pues, como ya indiqué, la ceremonia se realizaba en cuanto salía ese astro y ante el fuego.

Pedro Ponce registra una variante de esa ceremonia, pues menciona que a la criatura le ponían un paño en la cabeza y la *tícitl* pasaba a su alrededor un tiesto encendido,[65] acción que

[61] *Ibid.*, p. 205.
[62] De la Serna, *op. cit.*, pp. 251 y 252.
[63] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 24.
[64] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 228.
[65] Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Tratado de la idolatría...*, vol. X, pp. 369-380.

tenía la misma finalidad que el caso anterior. Asimismo consigna que, antes de realizar la lustración por fuego, la partera colocaba en el centro del patio una jícara con agua y un tiesto encendido tomado del fogón de la casa. Luego bañaba a la criatura y, con el agua, salpicaba y "mataba" al fuego, al tiempo que le asignaba el nombre. Este autor también señala que el bautizo tenía por objeto sacarle el fuego al recién nacido, lo cual podría estar asociado a la concepción de que los infantes eran formados en el Omeyocan, región caliente, morada del dios Ometéotl, quien enviaba a los seres humanos a la tierra.[66] Por tanto, la criatura llegaba a la superficie terrestre con exceso de calor, razón por la cual había que regularle y equilibrarle los principios de calor/frío de su cuerpo, mediante ese acto de purificación, para evitarle enfermedades.[67] En relación con lo anterior, Mendieta registra que los indígenas aplicaban lo que recomendaba Aristóteles en el primer documento del séptimo libro de los Políticos:

> que á los niños recién nacidos y pequeñitos los pongan al frio, porque la naturaleza de los niños, por el gran calor con que nacen, es apta y dispuesta para sufrir frio, con el cual se le comienzan á apretar las carnes y se hacen recios de complexión, y mas áparejados y fuertes para sufrir trabajos. Este documento ningunas gentes lo guardaron mejor que los indios, sin haber leído ni oido al Filósofo [...].[68]

Al terminar la ceremonia, introducían al niño en la casa precedido de teas encendidas. De acuerdo con Sahagún, este acto era llamado *tlacozulaquilo* "poner a la criatura en la cuna" y

[66] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, pp. 227 y 228 y Josefina García Quintana, "El baño ritual entre los nahuas según el *Códice Florentino*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, México, IIH-UNAM, 1969, pp. 209-211.
[67] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 396 y López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, pp. 286-318.
[68] Mendieta, *op. cit.*, p. 111. Hay que tener en cuenta que esta referencia corresponde a una concepción occidental que el autor aplica al mundo indígena.

pillahuano, "son emborrachados los niños".[69] Cabe mencionar que este último término se utilizaba para referir la embriaguez de los infantes que tenía lugar cada cuatro años en la fiesta de Izcalli, su aplicación en esta festividad se debe a que al finalizar el bautizo le daban a probar a la criatura el pulque del convite.[70] Con esta última acción y con la comida comunal que se realizaba inmediatamente después, quedaba establecida la reintegración de la mujer y la incorporación del nuevo miembro a la familia y a la sociedad.

Considero necesario destacar que el fuego se encontraba localizado en el centro virtual de la casa y del patio, sitios que correspondían simbólicamente al *axis mundi*, por tanto, la criatura y la madre eran proyectados al ámbito de los dioses, lo cual les permitía la comunicación y el contacto con ellos. En toda la ceremonia se observa que el fuego actuaba como mediador entre el mundo humano y el sagrado, por eso está presente en la etapa liminar de indefinición pues, al igual que en el mito de creación del Sol, el fuego ejercía su poder transformador para que la madre y el hijo dejaran de ser uno solo y quedaran definidos como dos seres independientes, es decir, para que adquirieran su nuevo estado. Por eso, cuando la partera cortaba el cordón umbilical, le decía al infante: "Aquí brotas y aquí floreces; aquí te apartas de tu madre como el pedazo de la piedra donde se corta."[71]

De igual manera, el fuego era el intermediario entre el sector bajo del cosmos o Mictlan y el ámbito celeste o Ilhuícatl pero, al mismo tiempo, representaba al Sol en el Tlaltícpac en tanto que fuego terrestre.[72] Asimismo, el elemento ígneo desempeñaba la importante función de incorporar a la criatura a la sociedad y a la sacralidad y, junto con el Sol, le imprimía el *tonalli* o destino que le correspondería después de la purificación

[69] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 436 y 437.
[70] García Quintana, *op. cit.*, p. 213.
[71] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 415.
[72] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, pp. 293 y 307.

con agua. Así pues, en el ritual del nacimiento, que culminaba con la ceremonia del bautizo, se pueden observar las tres etapas que propone van Gennep para los ritos de paso: la de separación que incluía la preparación del aposento y de la parturienta; el periodo liminar o de transición que abarcaba el parto y los cuatro días de aislamiento y, finalmente, la fase de incorporación que se establecía con el bautizo y la comida comunal.

b) Rito para propiciar el crecimiento de los niños

Como ya dije en otro capítulo, cada año, en el mes de Izcalli, los mexicas celebraban al dios del fuego, pero la gran fiesta a esta deidad la realizaban cada cuatro años. Entre los ritos que se efectuaban en ella, había uno que constituía una ceremonia periódica con un significado social, pues tenía por objeto iniciar en una nueva etapa a los niños que habían nacido en esos cuatro años, para lo cual, les horadaban las orejas y conjuraban su crecimiento. En esta festividad, los infantes transitaban por una etapa liminar que implicaba un cambio en su condición. Según palabras textuales de Sahagún, en esta ceremonia "horadaban las orejas a los niños o niñas, y hacíanlos 'las cerimonias de crezca para bien', y lustrábanlos por el fuego."[73]

El día de la fiesta, antes del amanecer, agujeraban las orejas a los niños y niñas con un punzón de hueso y les colocaban en ellas plumas de papagayo; de igual manera, les ponían en la cabeza un casquete de ese material.[74] Los infantes iban acompañados por sus padrinos y madrinas, quienes les pasaban alrededor del cuerpo una llama de fuego. Posteriormente todos, incluyendo a los niños, bebían pulque hasta embriagarse, razón por la cual a esta celebración le llamaban *pillahuano* o "borrachera de los niños". La perforación de las orejas de los infantes

[73] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 104.
[74] *Ibid.*, p. 98.

indicaba que el individuo era removido de un grupo específico para ser incorporado a otro, por medio de un rito de separación; como la operación dejaba rastros imborrables, la incorporación de la persona a su nuevo estado era permanente.[75] Así, como dice Quezada, este rito indicaba el comienzo de una educación diferenciada que a partir de entonces recibirían las mujeres y los varones, lo cual propiciaba la adquisición y consolidación del género correspondiente.[76] En relación con esto, el *Códice Mendoza* establece que a partir de ese momento los padres comenzaban a adoctrinar a sus hijos "y los empezaban a ejercitar en mandarles servir en cosas pocas y livianas"[77] por lo que, después de ese rito, el infante iniciaba su participación en las tareas productivas. Posiblemente, en este cambio de condición radique la diferencia de los términos *yoli* y *nemi* que designaban la acción de vivir. El primero de ellos, *yoli*, lo aplicaban a la vida de los recién nacidos la cual era considerada como inconsciente; mientras que a la acción de vivir de los niños mayores, de los adolescentes y de los adultos la designaban con el término *nemi*,[78] puesto que todos ellos participaban en la vida social productiva de la comunidad.

Por ser un rito de iniciación y de paso, esta celebración estaba orientada a asegurar el cambio de condición,[79] en el cual intervenía el fuego, mientras que la incorporación a ese nuevo grupo se confirmaba por la ingestión general de pulque. Las iniciaciones incluyen ritos propiciatorios,[80] por ello, en esta ceremonia tomaban a los infantes con las dos manos por las sie-

[75] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 55 y 72.

[76] Quezada, "Mito y género...", en *Estudios de Cultura...*, p. 27.

[77] *Códice Mendocino* o *Colección de Mendoza*. Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, editado por José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel Ediciones, 1979, folio 57 verso.

[78] Víctor M. Castillo F., comunicación personal.

[79] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 11 y 18.

[80] *Ibid.*, p. 12.

nes y los levantaban en alto para conjurar su crecimiento.[81] De acuerdo con Durán, muy de mañana, los padres les estiraban todos los miembros a sus hijos, incluyendo las orejas y la nariz, con el objeto de que los infantes crecieran lo que les correspondía ese año, ya que de no realizar esta acción el niño se quedaría del mismo tamaño. Como apunta este cronista: "De suerte que el estirarle era habilitarle para crecer todo lo que había de crecer aquel año".[82] De igual manera, en esa época podaban los magueyes y los tunales para que se desarrollaran, por tanto, se advierte que existía una identificación entre los infantes y las plantas, entre el mundo social y el natural, ambos influidos por entidades sagradas.[83] Por otra parte, esta fiesta coincidía con la demarcación de un periodo importante, es decir, el ciclo de cuatro años asociado al año bisiesto y al ciclo de Venus. De esta manera, se observa que los antiguos nahuas concebían al ser humano inmerso en una temporalidad definida por la naturaleza, los astros, el cosmos, las divinidades que los determinaban y las prácticas rituales que las celebraban y propiciaban.

De acuerdo con Sahagún, el vocablo *izcalli* quiere decir "crecimiento", palabra que Durán interpreta como "criarse", pues lo deriva del verbo *mozcaltía*, mientras que el acto de estirar los miembros de los niños para que crecieran lo llama *izcalaana*, que traduce como "criar estirando".[84] Alonso de Molina, en su *Vocabulario*, le confiere a la palabra *izcalia* los significados de "avivar", "tornar en sí", "resucitar" y traduce *izcaltia* como "criar niño". Es significativo que estos términos remitan a crecimiento, concepto que denota transformación. Por otra parte, Muñoz Camargo interpreta el vocablo *izcalli* de una manera más amplia, ya que lo asocia a la revitalización del mundo. Así, se refiere a este periodo del año como "el mes resucitado o reju-

[81] Debido a esta acción ritual la fiesta era llamada *izcalli*, "crecimiento".

[82] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 240.

[83] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 175-177.

[84] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 291 y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 176.

venecido" o "nueva creación", época en la que "sacaban nueva lumbre de unos palos que llamaban tlequahuitl[...]."[85]

Considero indispensable hacer notar que la ceremonia para el crecimiento de los niños aquí aludida se realizara en el mes de Izcalli, cuya característica principal era la renovación, y que se efectuara dentro de un contexto más amplio que se refería a la regeneración de la naturaleza y a la reanudación del ciclo anual, cualidades que aclaran el significado de "renacer" que le confiere Jacinto de la Serna o el de "resurrección" que le asignan Alonso de Molina y Francisco de las Navas al vocablo *izcalli*.[86] Por otro lado, quisiera reiterar que la ceremonia aquí analizada, al igual que todo rito de paso, implicaba una muerte (pues la persona abandonaba una condición determinada) y una resurrección (al asumir su nuevo estado),[87] mientras que en la parte intermedia de ese cambio, es decir en el periodo de transición o liminar, se encontraba presente el fuego en tanto que elemento transformador y símbolo dominante.

c) El matrimonio

En diversas sociedades, el matrimonio es instituido por medio de una ceremonia que constituye un rito de paso. Asimismo, en muchas ocasiones, ese evento conforma un corte en la vida de una persona, pues denota un cambio de vida y de condición social. Esto se debe a que el individuo deja de ser un joven dependiente de la autoridad de los padres para convertirse en cabeza de familia con independencia de su núcleo original. Por eso, el matrimonio ha sido considerado como un acto social

[85] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 216.

[86] De la Serna, *op. cit.*, p. 141 y Francisco de las Navas, "Calendario Índico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1984 (Serie Antropológica, 53), t. I, vol. IV, p. 228.

[87] Van Gennep, *op. cit.*, p. 19.

que constituye la más destacada transición de una categoría social a otra,[88] además de que fue "la institución que reglamentó la sexualidad entre los mexicas".[89]

> La adolescencia y la pubertad social es seguida por la etapa de madurez y se relaciona con la fundación de una familia. El matrimonio constituye la más importante de las transiciones de una categoría social a otra, porque por lo menos uno de los esposos cambia de familia, clan, villa o tribu, y algunas veces la pareja recién casada establece su residencia en una nueva casa.[90]

Por ello, en el discurso que los antiguos nahuas acostumbraban pronunciar a los desposados, decían a la novia:

> Ya sois del número de las mujeres ancianas, y ya habéis dexado de ser moza, y comenzáis a ser vieja. Agora dejad ya las mocedades y niñerías. No habéis de ser desde aquí adelante como niña o como mozuela. Conviene que habléis y saludéis a cada uno como conviene. Habéis de levantaros de noche y barrer la casa y poner fuego antes que amanezca. Os habéis de levantar cada día. Mira, hija, que no avergüencéis, que no deshonréis a los que somos vuestros padres y madres. Vuestros abuelos que ya son defunctos no os han de venir a decir lo que os cumple, porque son ya defunctos. Nosotros lo decimos en su nombre. Mira, pobrecita, que te esfuerces. Ya te has de apartar de tu padre y madre. Mira que no se incline tu corazón más a ellos. No has de estar ni con tu padre, ni con tu madre. Ya los has de dexar del todo. Hija nuestra, deseamos que seas bienaventurada y próspera.[91]

Entre los mexicas, el tránsito de la soltería al estatus de casado se realizaba por medio de un rito de paso cuya etapa liminar, que duraba cuatro días, estaba indicada por la presencia

[88] *Ibid.*, pp. 116, 117 y 124.

[89] Quezada, "Mito y género...", en *Estudios de Cultura...*, p. 29. Respecto al fundamento mitológico del matrimonio véase la p. 31 del mismo artículo.

[90] Van Gennep, *op. cit.*, p. 116.

[91] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 389 y 390.

del fuego (véase fig. 26), parte superior central) el cual, por su cualidad transformadora, propiciaba el cambio de un estado a otro. Aquí estimo pertinente señalar que, en determinados momentos de la celebración, la presencia de la lumbre se hacía más evidente, énfasis que marcaba un ritmo en el rito e indicaba sus diferentes etapas.[92]

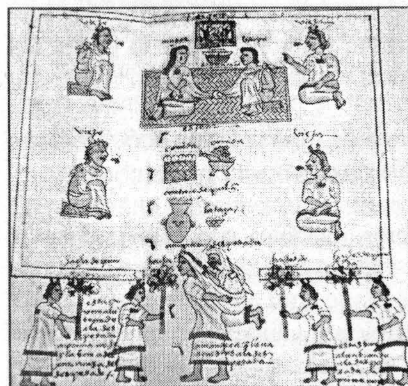


Figura 26. Ceremonia del matrimonio. *Códice Mendoza.*

Respecto a la ceremonia, cabe mencionar que, en primer lugar, las mujeres que asistían a ella llevaban mantas o maíz, según sus posibilidades, para ofrecerlos al fuego,[93] elemento deificado que era ofrendado para la buena consecución del rito. En la tarde de ese mismo día, la prometida recibía un baño purificador, que denotaba el abandono de su estado de soltería,[94] le colocaban en los brazos y en las piernas plumas rojas[95] y le ponían en el rostro margaxita. La novia, ya arreglada, se colocaba sobre una estera junto al fogón de su casa, donde recibía el saludo de sus parientes políticos. Posteriormente, al ponerse el Sol, la muchacha era llevada a cues-

[92] Para la descripción de la ceremonia me baso principalmente en Sahagún, *ibid.*, pp. 389-392, aunque en ciertos elementos me guío en otras fuentes que serán debidamente especificadas.

[93] Según de la Serna, *op. cit.*, p. 66, los dones que llevaban a la novia eran ofrecidos primeramente al fuego.

[94] Van Gennep, *op. cit.*, p. 20.

[95] Motolinia menciona que este atuendo de plumas rojas era puesto a la novia al finalizar los cuatro días de penitencia. *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, IIH-UNAM, 1971 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2), p. 319.

tas por una mujer madura a casa del prometido y ambas eran precedidas por hachones encendidos (véase fig. 26 parte inferior), señal que indicaba la salida de la doncella de la casa paterna para iniciar una nueva vida.

Lo anterior correspondía a un rito de separación, puesto que estaban presentes elementos tales como el baño ritual de la novia y el cambio de vestido. Además, el acto de llevar cargando a la muchacha a la casa del prometido[96] constituía un aspecto importante del rito de transición, pues significaba que la joven abandonaba su condición de soltería, pero aún no adquiría su nuevo estatus de casada. Por tanto, oscilaba entre dos mundos[97] puesto que se encontraba en el punto intermedio de dos etapas de la vida o de dos situaciones sociales distintas.

Cuando en un ritual se carga a una persona es un rito de transición y pretende mostrar que en ese momento el individuo no pertenece ni al mundo sagrado ni al profano, o si pertenece a uno de ellos se desea que sea incorporado al otro, por lo tanto el individuo es aislado y se le mantiene en una posición intermedia, sostenido entre el cielo y la tierra [...].[98]

Asimismo, esa acción indicaba que la mujer se separaba del círculo sexual restringido de su adolescencia para incorporarse a otro, el de las mujeres casadas, transición que era efectuada por una representante del grupo al que estaba a punto de ingresar, es decir, una mujer madura.[99]

Según Motolinia, a la entrada de la casa del novio los jóvenes se incensaban uno al otro antes de introducirse a la habitación. Esta acción representaba un rito de transición y de

[96] Van Gennep, *op. cit.*, p. 130.

[97] *Loc. cit.*

[98] *Ibid.*, p. 186.

[99] *Ibid.*, pp. 186, 187, 126 y 127. Esta mujer, de acuerdo con Quezada, "Creencias...", en *Anales...*, p. 308, era una partera o *temixihuitiani*, cuya "función traspasa el ámbito terapéutico y se remite al de las relaciones sociales, así es ella quien arregla y oficia los matrimonios, cargando después a la novia en la espalda para llevarla a la casa conyugal, era asimismo quien realizaba el ceremonial ritual en el momento del parto y quien finalmente bautizaba al infante".

preparación para la unión, además de que implicaba la purificación de ambos.[100] Dentro del aposento, los prometidos se sentaban en una estera nueva frente al fuego, deidad ante la cual se conformaba la unión. Las suegras daban prendas de vestir a sus hijos políticos para demostrar su aceptación y, enseguida, la casamentera ataba la manta del mancebo al huipil de la doncella (véase fig. 26 parte superior), acto que significaba la unión conyugal, al igual que los cuatro bocados de comida que se daban los desposados en la boca.

> En los ritos de incorporación se pueden aislar los que tienen un significado individual y que unen a los dos jóvenes: intercambio de objetos o vestidos que se están usando, unir uno al otro con un cordón, atar partes de la ropa de uno con la del otro, tocarse uno al otro de determinada manera, usar objetos que pertenecen al otro, ofrecer al otro algo de comer o beber, comer juntos, envolverse en un vestido o velo, sentarse en el mismo asiento, comer de la misma comida o plato, beber el mismo líquido o en el mismo vaso, entrar a la nueva casa, etcétera.[101]

Durán refiere que los novios, con las ropas atadas, se trasladaban a la casa de la muchacha. En ese sitio, ella daba siete vueltas alrededor del fogón, para luego sentarse juntos en una estera nueva colocada cerca del fogón.[102] La "Relación de Cholula" presenta una variante de la ceremonia, pues describe que los desposados eran cubiertos con una manta y, frente a ellos, encendían rajas de ocote las cuales, al quedar consumidas por el fuego, indicaban que el casamiento estaba hecho.[103] El matrimonio no se consumaba inmediatamente, sino después de

[100] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

[101] *Ibid.*, p. 131.

[102] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 56 y 57.

[103] *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, ed. de René Acuña, México, IIA-UNAM, 1986 (Serie Antropológica, 70), t. III, vol. 8, pp. 70 y 132, t. I, vol. 6, pp. 77 y 86. Por otra parte, las *Relaciones geográficas* de Cempoala, Epazoyuca y Tetzcoco hacen referencia a la ceremonia del matrimonio aunque de manera escueta.

cuatro días. En ese lapso de tiempo, los recién casados permanecían en penitencia por el futuro bienestar de su nueva vida. Motolinia menciona que los guardas del templo preparaban la estera a los novios y, a los cuatro lados de ella, colocaban cañas verdes que los desposados incensaban al medio día y a la mitad de la noche, porque eran sujetos liminares recluidos. Mientras tanto, los parientes de los novios comían y bebían juntos, lo cual equivalía a un rito de incorporación.

> Algunas veces la alianza entre las dos familias se establece por ceremonias que preceden la unión sexual de los esposos y debe cimentarse en regalos, en fiestas comunales, en resumen, por una serie de ceremonias que siguen al casamiento y que en algunas ocasiones duran varios días.[104]

De igual forma, Motolinia proporciona información adicional, pues anota que al término de la ceremonia participaban el agua y el pulque, elementos opuestos y complementarios al fuego. En relación con esto, dicho cronista narra que una vez consumado el matrimonio, los recién casados llevaban las esteras, la ropa y la ofrenda de comida al templo. Luego, los desposados se colocaban encima de unos petates verdes de espadaña, para que los ministros del templo les echaran agua. Asimismo, los señores y principales les rociaban cuatro veces agua y pulque con un plumaje y los vestían con ropas nuevas.[105]

A pesar de la intervención de elementos líquidos al final de la ceremonia, se observa el predominio de la presencia del fuego a lo largo de la fiesta. Además, creo necesario puntualizar

[104] Van Gennep, *op. cit.*, p. 129.

[105] Motolinia, *op. cit.*, pp. 317-319. La misma relación sobre esta ceremonia la proporciona Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, pp. 155-160 y Mendieta, *op. cit.*, pp. 127 y 128, sólo que este último agrega que a la novia la llevaban a la casa del novio a cuestas y precedida de teas ardiendo. Asimismo, Motolinia menciona que la colocación de plumas rojas en los brazos y piernas de la novia se realizaba al final de la ceremonia, mientras que otros autores la ubican al principio. Por otra parte, de la Serna, *op. cit.*, p. 66, señala que al cuarto día después de la ceremonia sacudían los petates donde habían dormido los desposados.

que en el rito del matrimonio no sólo estaba presente el fuego como tal, sino que también había otros objetos que lo simbolizaban y que aludían a su facultad fertilizadora,[106] como las plumas rojas que la desposada usaba en brazos y piernas durante la ceremonia. En relación con esto, diversos documentos del siglo XVI contienen referencias que señalan al fuego como el elemento responsable de la revitalización del cosmos para que éste pudiera continuar con su existencia, por tanto, el fuego estaba asociado a la regeneración y a la fertilidad. Por otro lado, como ya dije en capítulos anteriores, existía una analogía entre las plumas rojas y el fuego que se nota, especialmente, a través de dos de sus advocaciones, Cuezaltzin que significa "pluma roja" o "llama de fuego" y Milintica, imagen del dios ígneo que llevaba un atuendo elaborado de plumas rojas de guacamaya. Por consiguiente, las plumas coloradas que la novia portaba en brazos y piernas durante la fiesta resultaban muy significativas, ya que éstas representaban llamas de fuego y tenían por objeto propiciar la fecundidad, es decir, el amor carnal, la procreación y el nacimiento de un nuevo ser.[107]

Según Durán, dicho atuendo, que se usaba en conjunto con margaxita en el rostro, sólo lo llevaban las doncellas que nunca antes se hubieran casado, así como las jóvenes que ingresaban al templo para dedicarse al servicio de Huitzilopochtli. En este último caso, Doris Heyden señala que las mozas portaban el atuendo ritual del matrimonio porque tal vez se desposaban, simbólicamente, con esa deidad. Por otra parte, las plumas rojas y el colorete en la cara también eran usados por las mujeres públicas en algunas celebraciones como la de Tlacaxipehualiztli. Asimismo, lo llevaban las doncellas que participaban en la fiesta de Xochiquetzal, diosa del amor que era

[106] Esto no resulta extraño, puesto que las ceremonias del matrimonio incluyen ritos de fertilidad, van Gennep, *op. cit.*, pp. 11, 117 y 131.

[107] Doris Heyden, "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", en *Boletín INAH*, Época II, núm. 18, México, INAH, 1976, p. 20.

considerada como una ramera. Por tanto, de acuerdo con la investigadora arriba citada, dicho atuendo estaba asociado a la sexualidad y a la fertilidad.[108]

Esta relación se refuerza porque el uso del atavío referido era portado por las jóvenes en fiestas que tenían que ver con la fertilidad de la naturaleza, como las de Huey Tozoztli, Huey Tecuílhuitl y Ochpaniztli, en las cuales se honraba a los dioses de los mantenimientos para pedirles una buena producción de los campos de cultivo. En la primera festividad, es decir Huey Tozoztli, las doncellas llevaban siete mazorcas de maíz goteadas con hule y envueltas en papeles y en mantas ricas al templo de Chicomecóatl y Cintéotl para que fueran bendecidas. Posteriormente, dichas mazorcas eran guardadas en el fondo de la troje como corazón de la misma y sus granos eran usados en la siguiente siembra.[109] En la fiesta que se realizaba en el mes de Huey Tecuílhuitl, diversas mujeres, ataviadas con plumas de papagayo en brazos y piernas, bailaban rodeando a la imagen de Xilonen, inmediatamente antes de que ésta fuera ofrendada en el templo de Cintéotl. Luego de este sacrificio, era permitido comer los primeros frutos que daban los campos de cultivo, es decir, jilotes y bledos verdes cocidos. Por otro lado, la fiesta de Ochpaniztli estaba dedicada a la advocación de la diosa madre llamada Toci o "nuestra abuela", quien era considerada como madre del maíz. Asimismo, diversas mozas danzaban con el atuendo aquí referido en las fiestas de Tóxcatl, Xócotl Huetzi y Panquetzaliztli, todas ellas dedicadas a deidades masculinas como Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli y Huitzilopochtli, dioses que también estaban relacionados con la agricultura pero, específicamente, con el aspecto fecundador y masculino del cosmos, es decir, con el fuego y el Sol. Con base en lo anterior, se aprecia que la relación que guardaba el fuego con la producción agrícola y con la fertilidad de los campos se reproducía

[108] *Ibid.*, pp. 18, 19 y 21.

[109] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 115.

en el ámbito social, concretamente en el rito del matrimonio, en el que las facultades de fecundidad y reproducción estaban presentes a través de la presencia del fuego o por medio de las plumas rojas, elemento simbólico que lo representaba en su calidad de regenerador de la naturaleza y de la sociedad.

d) Las exequias

Las exequias constituyen ritos de paso que tienen como finalidad separar al individuo del mundo de los vivos e incorporarlo al de los muertos, para que pueda alcanzar su última morada.[110] En lo que respecta a las ceremonias que los mexicas realizaban con motivo de la muerte de los señores principales, las fuentes documentales proporcionan numerosas referencias en las que el fuego desempeñaba un papel fundamental, pues mencionan, de manera constante, la incineración del cadáver. Esta acción era particularmente trascendente pues, al provocar la modificación del cuerpo, se estimulaba la separación de las entidades anímicas que componían a una persona y le facilitaban el paso al otro mundo; por tanto, era la última acción transformadora que ejercía el fuego en la vida mundana del ser humano. En relación con esto, López Austin asienta que el fuego es "el elemento transformador de todo lo existente, el que puede romper la barrera entre el mundo habitado por el hombre y los sitios en los que moran los dioses."[111] De esta manera, el fuego estaba presente cuando el ser humano traspasaba el umbral al más allá. Sin embargo, aquí es necesario especificar que en los casos en que la persona moría por alguna causa relacionada con el agua, este elemento sustituía a la lumbre y desempeñaba el mismo papel. Por ello, los cuerpos de estos difuntos no eran incinerados, sino directamente enterrados.

[110] Van Gennep, *op. cit.*, p. 157.
[111] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 370.

Según diversas fuentes, Quetzalcóatl instituyó la costumbre de incinerar a los muertos. Así, de acuerdo con Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "él mismo [Topiltzin] mandó quemar su cuerpo con los ritos y ceremonias que después se usaron, que fue el primero que fue quemado [...]."[112] Por otra parte, la "Histoire du Mechique" dice que los restos debían ser cremados y sus cenizas guardadas para que Mictlantecuhtli los dejara salir del inframundo y así poder resucitar.[113] Sin embargo, parece que la costumbre de incinerar los cadáveres fue, originalmente, una práctica de los chichimecas que arribaron al valle de México hacia el siglo XII. A este respecto, Torquemada refiere que los descendientes de Xólotl tenían por hábito cremar a sus muertos y colocar las cenizas en una caja que era honrada por cuarenta días.[114] Este periodo correspondía a la etapa liminar, tanto para el difunto como para los vivos, pues era el tiempo que los finados tardaban en llegar al más allá y los sobrevivientes lo expresaban a través del luto.[115] Finalmente, después de esos 40 días enterraban la caja con honores, lo cual indicaba la incorporación definitiva del difunto al mundo de los muertos. Con la defunción se completaba un ciclo que era propiciado por el fuego, elemento que ayudaba a la persona a llegar a la tierra, pero también la auxiliaba a acceder al inframundo. Este ciclo también se observa en la naturaleza pues ella, después de pasar por un periodo de muerte, presenta un renacimiento que era propiciado por el fuego, fundamentalmente a través del sistema de tumba, roza y quema.

[112] Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, vol. I, p. 282.
[113] "Histoire du Mechique", en *Teogonía...*, p. 104.
[114] Torquemada, *op. cit.*, vol. I, pp. 102 y 103.
[115] Según van Gennep, *op. cit.*, p. 147, el duelo es un periodo de transición para los sobrevivientes, quienes entran en éste por ritos de separación y emergen de él por ritos de incorporación a la sociedad (suspensión del luto). En algunos casos el periodo de transición para los vivos es la contraparte de la etapa liminar del difunto y el término del primero a veces coincide con el final de la segunda, esto es, la incorporación del difunto al mundo de los muertos.

Motolinia, que refiere con cierto detalle los funerales de los gobernantes, indica que la ceremonia iniciaba al cuarto día después del deceso. De acuerdo con él, lavaban el cuerpo del difunto para purificarlo, le cortaban los cabellos de la coronilla, lo envolvían con 15 o 20 mantas ricas, le ponían en la boca un *chalchíhuitl* por corazón y le cubrían el rostro amortajado con una máscara. Estos cuatro días y las acciones mencionadas conformaban la etapa de separación, en la que preparaban el cuerpo para que el difunto pudiera entrar a la etapa liminar. El corte de cabellos de la coronilla era de suma importancia, pues en ese lugar residía el *tonalli* de la persona, por ello, este acto indicaba un cambio en la condición del individuo y su separación del mundo terrenal.[116] Aquí cabe señalar que, cuando moría una persona, juntaban en una caja el cabello que le había sido cortado poco después de su nacimiento con el del último corte realizado en cuanto moría, para que el *tonalli* quedara completo. Así, el primer mechón se relacionaba con su llegada al mundo, mientras que el último con su partida.[117]

Por otro lado, Durán relata que hacían una gran enramada conocida como *tlacochcalli*, "casa de descanso o de reposo".[118] Asimismo, componían un maniquí de teas que "era semejanza del rey muerto."[119] A esta imagen le ponían una máscara, la emplumaban y la ataviaban con los atuendos de diferentes dioses. Luego, frente a ella, colocaban flores, vasijas con comida y cacao, la sahumaban y derramaban pulque a su alrededor en cuatro partes. Posteriormente, la estatua era trasladada junto

[116] *Ibid.*, pp. 19, 166 y 167.

[117] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, pp. 367-369.

[118] Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 298.

[119] *Ibid.*, p. 298. Respecto a la tea, que puede ser identificada con el ocote, este cronista dice que servía "para quemar los cuerpos de los señores, y así tenían aquel género de leña en gran reverencia". *Ibid.*, p. 296. Esta madera era utilizada en diversas fiestas y con ella, como ya vimos en el tercer capítulo, los mexicas conformaban la troje de Ilamatecuhtli en el mes de Títitl. Por tanto, el ocote era identificado con lo sagrado y, específicamente, con el dios del fuego, lo cual refuerza la relación entre Xiuhtecuhtli y Ocotecuhtli, "señor del ocote", patrón de los otomíes.

al cuerpo muerto y, delante de la efigie de Huitzilopochtli, le prendían fuego.[120] Con esta última acción se iniciaba la etapa liminar que duraba cuatro días. Como ya indiqué, la incineración de los restos tenía por objeto acelerar la descomposición del cuerpo para facilitar, así, la separación de los componentes anímicos que conformaban a la persona.[121]

La ceremonia fúnebre incluía, también, la ofrenda de diversos individuos. En primer lugar, quemaban con madera de ocote y copal el cuerpo del servidor que en vida se había encargado de poner lumbre en los incensarios de los altares de la casa. Asimismo, sobre un *teponaztli* sacrificaban, por extracción de corazón, a todos aquéllos que acompañarían al gobernante al más allá[122] y, luego, arrojaban sus cuerpos a otra hoguera. La sangre de estos inmolados era recolectada en unos vasos y arrojada al fuego que consumía los restos del *tlatoani*. Al día siguiente, reunían las cenizas del señor cremado, los pedazos de hueso que hubieran quedado y la piedra que representaba su corazón para colocarlos en una caja, junto con los cabellos de la coronilla. Posteriormente, al cuarto día, enterraban la arqueta con su contenido a los pies de la imagen de Huitzilopochtli.[123] En los cuatro días que duraban las exequias, veneraban al difunto llevándole ofrendas al sitio donde lo habían quemado y ante la caja. Al cuarto día el *teyolía*, una de las entidades anímicas del ser humano, "iniciaba su camino hacia el Mictlan."[124] Por ello, de acuerdo con Mendieta, "al cuarto dia, cuando acababan las principales honras del entierro, mataban otros diez ó quin-

[120] *Ibid.*, p. 299.

[121] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 149 y 164. Véase también López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, pp. 357-371.

[122] Estos eran los *tlacotin* que le habían servido en vida, así como los que le habían llevado de regalo los señores de otros lugares. Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 296.

[123] Esto lo refiere Durán, para Axayácatl, Tízoc, y Tlacaélel, pero registra que los restos de Ahuítzotl fueron enterrados en el *cuauhxicalli*. Durán, *ibid.*, pp. 300, 311, 369 y 395.

[124] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 364.

ce esclavos, porque decian que en aquel tiempo de los cuatro dias iba en camino el ánima, y tenia necesidad de socorro."[125]

Durante ese tiempo, que correspondía a la fase liminar, el difunto y los dolientes constituían un grupo especial que se situaba entre el mundo de los vivos y el de los muertos; asimismo, había una suspensión de la vida social que afectaba a toda la comunidad.[126] El luto era guardado por 80 días, durante los cuales nadie se lavaba la cara ni la cabeza y las mujeres llevaban el cabello suelto en señal de duelo. A los 20, 40 y 80 días eran sacrificados 15 o 20 individuos en honor al señor muerto y, al término de este último periodo, componían otra imagen de teas y la quemaban.[127] Finalmente, ya como parte de la etapa posliminar y para conmemorar la defunción, ofrecían anualmente copal, comida, pulque, flores y cañutos de perfumes; de igual forma, sacrificaban codornices, conejos, aves y mariposas.[128] El tiempo que tardaba el *teyolía* para alcanzar su última morada variaba, ya que para acceder al piso más bajo del Mictlan se requerían cuatro años, mientras que para llegar al Cielo del Sol, donde iban los guerreros muertos en batalla y las mujeres fenecidas durante el parto, sólo eran necesarios 80 días.[129]

En esta sociedad también tuvieron un lugar notable los ritos funerarios de los guerreros muertos en batalla. De acuerdo con Motolinia, éstos eran representados por una flecha que les había pertenecido, a la cual le ponían las insignias del Sol y la quemaban.[130] Por otra parte, Durán refiere que los militares caídos en la guerra eran personificados por medio de unos bultos de tea llamados *ocotetecutin*, "señores de ocote".[131] Es-

[125] Mendieta, *op. cit.*, p. 163.

[126] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 147 y 148.

[127] Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 300.

[128] Motolinia, *op. cit.*, pp. 304-306; Mendieta, *op. cit.*, pp. 162 y 163 y Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, pp. 299-301.

[129] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, p. 366.

[130] Motolinia, *op. cit.*, p. 307.

[131] Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 154. Este nombre los asocia a Ocotecuhtli, patrón de los tepanecas que, como ya vimos en el segundo capítulo y de acuerdo con Pedro

tas imágenes eran ataviadas con vestidos de papel, con las insignias del soldado y con unas alas de pluma de gavilán para que los difuntos a quienes simulaban pudieran volar delante del Sol. Las estatuas así aderezadas eran situadas en el *tlacochcalco* y sus viudas les ofrendaban comida y pulque. Asimismo, los cantores les entonaban canciones de luto y, finalmente, les prendían fuego, mientras que sus mujeres les lloraban alrededor de la hoguera.[132]

El duelo, que constituía una fase liminar tanto para los dolientes como para los difuntos, duraba 80 días, tiempo que tardaba el guerrero en llegar al Cielo del Sol.[133] Esta etapa era simbolizada por la suciedad, ya que durante esos días los dolientes no lavaban su cara, su cabeza ni sus ropas y las mujeres llevaban el cabello suelto sin peinar. Pasado ese tiempo, los sacerdotes les quitaban a las viudas las costras de lágrimas y tierra del rostro y las colocaban en unos papeles para llevarlos fuera de la ciudad. A cambio de este servicio, las mujeres les daban de comer por cinco días y les regalaban mantas y bragueros. Luego, la esposa llevaba ofrendas al templo y se daba un baño de temazcal, con lo cual el luto quedaba levantado y la viuda se reintegraba a la vida social.[134]

Carrasco, era uno de los dioses del fuego y de los muertos, advocación de Otontecuhtli que, según González Torres, era honrado en el mes de Xócotl Huetzi.

[132] Doris Heyden, "El mito de la muerte de los guerreros: ¿qué pasa con sus viudas?", en Barbro Dahlgren [coord.], *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II. Coloquio*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 116 y 117 y Durán, *op. cit.*, vol. II, pp. 153-155 y 288 y 289. Según Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, pp. 384 y 385, cuando un mercader moría de enfermedad o a manos de sus enemigos lejos de su casa, sus parientes también hacían una imagen de él con teas de ocote, le colocaban sus atavíos y la incineraban. Hay que recordar que, como ya indiqué en el tercer capítulo, existió una relación entre los *pochtecah* y el dios del fuego, ya que en la fiesta de Xócotl Huetzi dedicada a Xiuhtecuhtli, ellos también ofrendaban esclavos o *tlacotin*, los cuales eran asados antes de extraerles el corazón. De igual manera, dicho gremio festejaba en ese mismo mes a su dios patrono Yiacatecuhtli.

[133] Van Gennep, *op. cit.*, p. 147.

[134] Durán, *op. cit.*, vol. II, pp. 155 y 289-290. Heyden, "El mito de la muerte...", en *Historia de la religión...*, p. 118.

Además de la evidente asociación entre el fuego y los difuntos, por ser éstos cremados, los nexos entre ambos se notan, asimismo, porque Izcalli y Xócotl Huetzi eran ceremonias dedicadas al dios del fuego, al tiempo que constituían fiestas sociales a los muertos. Así, a los diez días del mes de Izcalli los nahuas rendían culto a los muertos y al fuego mediante diversas ofrendas. Por otra parte, en Xócotl Huetzi, mes que también llevaba por nombre Huey Miccaílhuitl, festejaban a los difuntos mayores con cantos y ofrendas en los templos.[135] En relación con esto, Durán dice que en esos momentos del año temían la muerte de las sementeras por el frío y las heladas,[136] lo cual permite establecer una analogía entre la conmemoración de los difuntos y la posibilidad de la muerte de las cosechas. De igual forma, en ese mes se da una declinación del Sol que señala la llegada del frío y de una mayor oscuridad, por ello, los mexicas creían que en esa época el fuego bajaba al inframundo superior (véanse figs.1, 13, 20). Los nahuas también festejaban a los muertos de manera comunitaria en Quecholli, veintena en la que honraban a Mixcóatl, dios de la caza. La primera parte de esta fiesta estaba dedicada a los difuntos, por eso colocaban encima de sus sepulturas cuatro flechas amarradas a cuatro teas y dos tamales, todo lo cual era quemado en la noche. En este caso, se advierte un vínculo entre los muertos y el fin de las cosechas, ya que en dicho mes finalizaban las actividades agrícolas y daban inicio la cacería y la guerra. Aquí cabe recordar que, según lo expuesto en el tercer capítulo, estas dos actividades estaban asociadas a la muerte, en el primer caso la de los animales y en el segundo la de los hombres, pero estas defunciones estaban relacionadas, a su vez, con la vida, puesto que se mataba a los animales para alimentar al ser humano y a éste para sustentar a los dioses.

[135] Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 425 y 426.
[136] Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 269.

Por todo lo anterior, se observa que entre los nahuas existía una correspondencia entre el fuego y los muertos, ya que dicho elemento, por su facultad transformadora, aceleraba la descomposición del cuerpo del difunto para facilitar la separación de sus entidades anímicas y, de igual forma, propiciaba que el *teyolía* pudiera llegar al inframundo o al cielo del Sol. Aquí es indispensable reiterar que el fuego se localizaba en estos dos sectores del cosmos, y era el que facilitaba a los muertos su acceso a dichos ámbitos a través de la transmutación, puesto que efectuaba la purificación necesaria para el tránsito al más allá.

e) Rito de los pochteca en sus empresas

Los mercaderes efectuaban una importante ceremonia cuando salían a tierras lejanas para desempeñar su oficio. Esta fiesta constituía un rito de paso, tanto por los actos simbólicos que implicaba, como por el hecho de que algunos de los integrantes del grupo se preparaban para incursionar por territorios ajenos. Cabe señalar que en esa celebración el fuego tuvo un lugar destacado, pues dicho elemento deificado, mencionado bajo los nombres de Xiuhtecuhtli, Tlalxictentica y Nauhyotecuhtli, era objeto de ofrendas y aparecía a la par que Yiacatecuhtli, dios patrono de los *pochteca*.

Los comerciantes solían ofrecer en esta ceremonia papeles goteados con hule. Los que dedicaban a Yiacatecuhtli los pegaban en un báculo de caña que representaba a esta deidad y los que destinaban a Xiuhtecuhtli los colocaban frente al fogón de la casa. Asimismo, arrojaban codornices degolladas al fuego. De igual forma, lanzaban a la lumbre sangre proveniente del autosacrificio de orejas y lengua, además con ella goteaban los papeles que le ofrendaban al dios ígneo, al tiempo que lo invocaban y le pedían perdón por cualquier ofensa que pudieran haber cometido en su contra. Por otro lado, en el patio colo-

caban los papeles goteados con hule dedicados a Tlaltecuhtli y a los dioses del camino Ce Cóatl, Zacatzontli y Tlacotzontli. Luego, los mercaderes lanzaban la sangre del autosacrificio hacia arriba y hacia las cuatro direcciones con una de sus uñas. Del mismo modo, goteaban con ella los papeles del patio que eran ofrecidos hacia las cuatro esquinas del mundo. Por último, arrojaban los papeles a la hoguera y enterraban las cenizas en un agujero en el centro del patio.

La ceremonia también incluía la adivinación, ya que si los papeles que colocaban con el copal en las brasas ardían sin ningún problema era señal de que la empresa sería exitosa, pero si sólo humeaban indicaba que el mercader sufriría alguna desgracia o enfermedad en el trayecto.[137] Al día siguiente, al amanecer, se reunían todos los miembros del gremio y, al medio día, celebraban una comida comunitaria con discursos de despedida. En la noche organizaban las cargas de los productos de intercambio y de los bastimentos y los colocaban en las canoas. Antes de salir, todos los *pochteca* que iban a la empresa ofrecían copal al fuego y, mientras se alejaban, guardaban la prohibición de mirar hacia atrás, ya que si lo hacían corrían el riesgo de sufrir algún percance durante el viaje.

Así es como en esta ceremonia Xiuhtecuhtli aparece como una importante deidad venerada por los comerciantes. Las ofrendas que le dedicaban eran arrojadas al fogón de la casa, su asiento, que simbolizaba el centro del mundo social y cultural de la familia y de los miembros del grupo. Por tanto, esta hoguera constituía el sitio que aglutinaba y daba cohesión al gremio, por lo que los mercaderes le rendían culto para poder retornar a su núcleo social. Por ello, en cuanto los comerciantes regresaban, hacían nuevamente ofrendas de papeles a Xiuhtecuhtli y a Yiacatecuhtli para agradecerles la reincorporación a su comunidad. Por otro lado, en esta fiesta el fuego fungía como intermediario, es decir que aparece como símbolo instrumental[138] ya que, por medio de su acción transformadora, permitía llegar las ofrendas a las entidades sagradas. La incineración de estos objetos la realizaban en el patio, espacio exterior que simbolizaba los territorios ajenos a través de los cuales transitarían para realizar su oficio. Por eso, las ofrendas eran dirigidas hacia las cuatro direcciones del mundo y estaban destinadas a Tlaltecuhtli y a los dioses del camino para solicitarles su protección durante su paso por otras tierras.

[137] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 545.

Cuando los especialistas en el intercambio de productos iban a otras regiones entraban en una etapa de transición, puesto que incursionaban en tierras extrañas e incluso enemigas, lo cual significaba un rito de paso territorial. Por eso, antes de iniciar el trayecto, efectuaban un rito de separación que comprendía diversos actos simbólicos que los preparaban para la etapa liminar, la cual duraba todo el tiempo en que el mercader se encontraba ausente. Entre dichas acciones rituales destacaba el hecho de que, un día antes de su partida, se cortaban el cabello, acto que indicaba la futura separación de su núcleo social. Asimismo, se lavaban la cabeza por última vez, ya que durante la empresa lo tenían prohibido, pues sólo les era permitido limpiarse el cuello. El tabú de bañarse durante el trayecto estaba asociado al luto puesto que, como indiqué en el apartado anterior, éste era simbolizado por la suciedad. Así, el no lavarse ni cortarse el cabello mientras el mercader estaba fuera, indicaba que asumía un estado diferente al que le correspondía cuando se encontraba en su propio territorio. Esto se debe a que cuando el *pochteca* iba de viaje se desligaba de su comunidad, es decir, de la sociedad que le había dado origen, pero no se integraba a los grupos que vivían en las tierras donde practicaba su oficio. Por tal motivo, en todo ese tiempo el comer-

[138] En relación con esto y de acuerdo con Turner, "los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de otros fines. [...] Son medios para el fin principal del ritual." Turner, *op. cit.*, p. 35.

ciante vivía un periodo liminar, el cual era compartido por sus familiares pues, mientras duraba la empresa, éstos sólo podían lavarse la cara y la cabeza cada 80 días en señal de penitencia hasta que regresara el ausente. Si el *pochteca* moría lejos de su casa, sus parientes conformaban su imagen con teas de ocote, la vestían con sus atavíos y la incineraban.[139] Sus deudos sólo podían lavarse la cara y jabonarse la cabeza después de las exequias, es decir cuando terminaba el periodo de duelo, en señal de que se quitaban la tristeza.[140]

Los comerciantes realizaban una comida comunal con sus familiares y demás miembros del grupo antes de partir y a su regreso. El primero de estos convites tenía como objetivo reforzar los lazos con su propio grupo, mientras que el segundo tenía como finalidad sellar su reincorporación a la sociedad. Por otra parte, tanto la salida como el retorno se llevaban a cabo sigilosamente durante la noche, para que la separación y la reincorporación fueran graduales y lo menos evidentes para el resto de la población, ya que se trataba de un rito particular de un grupo específico de la sociedad.

Delimitación de espacios

Entre las costumbres de los antiguos mexicanos, se encuentran también ritos de paso que tenían por objeto la delimitación de espacios. Por medio de estas ceremonias, una zona era separada de su condición natural y transformada en un lugar habitable para el ser humano. Dichos ritos incluían diversas acciones purificatorias, pues apartaban un terreno de su ambiente anterior y levantaban el tabú de habitarlo, al remover su cualidad contaminante,[141] para que el hombre pudiera residir

[139] Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, pp. 384 y 385.
[140] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 255 y 256.
[141] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 12 y 20.

en él sin ningún peligro. Asimismo, estos actos comprendían acciones de apropiación, consagración y profilaxis[142] que definían ese territorio como social y cultural, en contraposición al área dominada por la naturaleza y por las deidades que imperaban en ella.

Por consiguiente, en los ritos aquí tratados, se observan la oposición naturaleza/cultura, así como el paso de una a otra.[143] Este tránsito era efectuado por medio de ceremonias en las que el fuego era el mediador y el encargado de realizar la transformación. Por otra parte, se aprecia que a través de algunas acciones rituales, se reproducía el modelo del plano terrestre, puesto que se señalaban, simbólicamente, las cuatro esquinas y el centro, sitio, éste último, donde se encendía el fuego. De esta manera,

> [...] los rituales de construcción presuponen asimismo la imitación más o menos explícita del acto cosmogónico. Para el hombre tradicional, la imitación de un modelo arquetípico es una reactualización del momento mítico en que el arquetipo fue revelado por vez primera. Por consiguiente, también esos ceremoniales, que no son ni periódicos ni colectivos, suspenden el transcurso del tiempo profano, la duración, y proyectan al que los celebra en un tiempo mítico *in illo tempore.* [...] los ritos de construcción nos descubren algo más: la imitación y, por ende, la reactualización de la cosmogonía.[144]

Entre estos ritos estaban los que se realizaban con motivo de la apropiación de un territorio, la delimitación de un terreno agrícola, la inauguración de una casa, la apertura de un templo y la fundación de una ciudad.

[142] *Ibid.*, p. 175.
[143] Lévi-Strauss, *Mitológicas I...*, p. 166.
[144] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993 (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 75.

a) La inauguración de una casa

Entre los antiguos nahuas, el establecimiento de una nueva casa era motivo de una celebración que constituía un rito de paso. Esta ceremonia incluía acciones propiciatorias para la buena fortuna de sus habitantes, así como actos simbólicos de purificación y de apropiación del espacio.[145] De igual forma, la fiesta era una repetición del acto ejemplar que conmemoraba la creación, pues era la "historia de un nuevo comienzo" y, por tanto, representaba una "réplica de la creación del mundo",[146] por eso, en dicha solemnidad, se encendía fuego nuevo. Con relación a lo anterior, Sahagún dice:

> [...] cuando alguno edificaba alguna casa nueva, habiéndola acabado, juntaba los parientes y vecinos, y delante dellos sacaba fuego nuevo en la misma casa. Y si el fuego salía presto, decían que la habitación de la casa sería buena y apacible. Y si el fuego tardaba en salir, decían que era señal que la habitación de la casa sería desdichada y penosa.[147]

El rito de inauguración de una casa es descrito, de manera detallada, por Jacinto de la Serna y Pedro Ponce,[148] por lo que la conservación de esta práctica, al menos hasta el siglo XVII, indica la gran importancia y arraigo que tuvo entre los nahuas. Ponce, que menciona esta ceremonia con el nombre de *calchalia*, refiere que una vez edificada la casa ponían en las cuatro esquinas un idolillo o piedras con un poco de tabaco y, enseguida, los ministros encargados de la celebración encendían fuego nuevo con unos palos en el centro de la habitación. Según Ponce y de la Serna, los encargados de realizar esta acción eran unos viejos especialistas en ceremonias. Por consiguiente,

[145] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 12 y 23.
[146] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 31.
[147] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 304.
[148] De la Serna, *op. cit.*, pp. 215, 216 y 77. Ponce, *op. cit.*, pp. 377 y 378.

era necesaria la intervención de un intermediario que neutralizara la impureza, atrajera hacia sí las fuerzas negativas y sirviera de puente para poder efectuar el cambio de condición de un espacio natural a una vivienda.[149] El fuego recién obtenido representaba la hoguera sagrada en la que se sacrificó Nanahuatzin en los tiempos míticos, por tanto, era motivo de diversas ofrendas como el pulque contenido en unos cántaros adornados con flores. Posteriormente, degollaban una gallina delante del fuego, y con su sangre rociaban el fogón y ungían los cuatro ángulos o paredes de la habitación, el techo, la entrada y los lados de la puerta. En el patio guisaban la gallina y preparaban tamales, comida que primero era ofrecida al fuego y luego era ingerida, junto con el pulque, por los asistentes, vecinos y familiares. Diego Durán especifica que la ceremonia de inauguración de una casa, a la que nombra *calmamalihua,* se realizaba antes de que ésta fuera ocupada. De acuerdo con dicho cronista, el rito consistía en derramar vino por todos los rincones y, con un tizón encendido con la lumbre nueva, el dueño señalaba diferentes partes de la vivienda, con lo cual tomaba posesión de ella.[150]

Con base en lo anterior, se percibe que la casa nueva era considerada un tabú hasta que, por ritos de purificación y apropiación, éste era abolido pues, con ello, ese lugar quedaba separado de su condición anterior,[151] es decir del ambiente "natural" al que había pertenecido hasta ese momento, para transformarlo en un ámbito doméstico. Asimismo, con la ceremonia de inauguración se delimitaba el espacio de la casa al rociar con sangre, con pulque o bien al señalar con un tizón el centro, las cuatro esquinas, el techo, la entrada y los lados de la puerta, puntos que constituían la frontera entre el mundo exterior y el doméstico.[152] De igual forma, con este rito se transformaba

[149] Van Gennep, *op. cit.*, p. 48.
[150] Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 77 y 78.
[151] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20, 23 y 24.
[152] *Ibid.*, p. 20.

un espacio natural en cultural y social, es decir, se hacía habitable para el ser humano al ser purificado con el fuego, elemento que removía la cualidad contaminante. Por otro lado, el ministro de ceremonias reproducía las acciones de los dioses realizadas en el momento de la creación puesto que, al señalar las cuatro esquinas de la casa y la dirección central donde se encendía el fuego nuevo y se colocaba el fogón, hacía referencia a la ordenación del plano terrestre. Con ello, la casa se erigía como una reproducción de la tierra, por consiguiente, no resulta extraño que Sahagún mencione que el madero que estaba sobre el umbral de la puerta se llamara *ilhuícatl*, [153] al igual que el cielo. En relación con esto, Eliade establece que "la habitación humana se asimilaba al Universo. El hogar o abertura hecha para el humo se homologaba al Centro del Mundo."[154]

Al final de la ceremonia, que correspondía al rito de incorporación,[155] se efectuaba una comida comunitaria en la que los participantes se embriagaban con pulque. Aquí es necesario indicar que, antes de que los invitados ingirieran los alimentos, ofrendaban al fogón la primera comida y bebida de esa casa, acto ritual que sus moradores repetirían consuetudinariamente. Por último, hay que señalar que, aunque en la ceremonia el símbolo dominante era el fuego, también intervenía el principio acuoso a través del pulque. Por tanto, en este rito estaban presentes los dos elementos primigenios cuya conjunción simbolizaba la creación y remitía a los conceptos de origen e inicio. Asimismo, la participación de los dos principios cósmicos, el de naturaleza caliente proveniente del cielo y el de naturaleza fría procedente del inframundo, hacía referencia al momento en que, por primera vez, se unieron para generar la vida.[156] Con ello, de acuerdo con Eliade, se regresaba al ori-

[153] Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 742.
[154] Eliade, *Imágenes...*, p. 57.
[155] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20, 24, 29 y 47.
[156] Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Antropología), p. 20.

gen y se revivía el mito cosmogónico, pues: "Los mitos le afirman [al ser humano] que todo lo que hace o trata de hacer, *ha sido ya hecho* al principio del Tiempo, *in illo tempore*. Los mitos constituyen, pues, la suma del saber útil."[157]

b) La apropiación de un territorio

El documento conocido como "Anales de Cuauhtitlan" refiere el rito que los chichimecas practicaron para apropiarse del territorio donde se establecieron.[158] Esta ceremonia tenía como objetivo la demarcación virtual, aunque no exacta, de la zona que se adjudicó dicho grupo, ya que la separaba del ámbito de la naturaleza para transformarla en un espacio social habitable para el ser humano. Por ello, el rito incluía la sacralización y la dedicación de esas tierras al numen del fuego, dios de la centralidad y dominador de la superficie terrestre, a quien los grupos cazadores rendían un importante culto.

> todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como "espacio vital" es previamente transformado de "caos" en "cosmos"; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una "forma" que lo convierte en *real*. Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo *sagrado*; pues sólo lo sagrado *es* de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas.[159]

De acuerdo con el manuscrito arriba referido, este rito consistía en lanzar saetas hacia las cuatro partes del mundo[160] para delimitar una superficie. Por tanto, como dice Eliade: "Basta sim-

[157] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 133.
[158] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 1), p. 3.
[159] Eliade, *El mito...*, p. 20.
[160] "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca...*, pp. 3 y 6.

plemente con repetir el ritual cosmogónico, y el territorio desconocido (el 'Caos') se transforma en 'Cosmos', se hace un *imago mundi*, una 'habitación legitimada ritualmente'."[161] De igual forma, según esa misma fuente, los chichimecas pretendían flechar un águila, un tigre, una culebra, un conejo y un venado amarillos, así como otros tantos animales de color rojo, lo cual, indudablemente, está expresado en un lenguaje simbólico, ya que esos colores eran los característicos del dios del fuego y del Sol. Por otra parte, dichos animales eran ofrendados a Xiuhtecuhtli en la hoguera, fuego que señalaba el centro y que estaba resguardado por tres piedras llamadas Mixcóatl o Xiuhnel, Tozpan e Ilhuitl. Estimo pertinente señalar que los animales arrojados al fuego provenían de las cuatro esquinas, por lo que ese acto denotaba la aglutinación del espacio en un centro donde residía el poder y se encontraba la habitación de Xiuhtecuhtli, punto por el que pasaba el eje cósmico. Debido a lo anterior, los chichimecas acostumbraban sacrificar a sus cautivos quemándolos en ese mismo sitio.

c) La milpa

La ceremonia que consistía en señalar los cuatro extremos y el centro de un espacio, observada en la fundación de una casa y en la socialización de un territorio, se puede apreciar también en los campos de cultivo. En este último caso, los nahuas realizaban el acto ritual de purificar una superficie para transformarla de agreste en cultivable mediante el sistema de tumba, roza y quema y de ceremonias específicas. En el incendio de los campos, el fuego ejercía una función determinante, pues era el encargado de efectuar el cambio de un estado a otro, es decir, transformaba un terreno silvestre, natural e indomado en una tierra domesticada, cultivable y, por tanto, cultural; mientras

[161] Eliade, *Mito y realidad...*, p. 149.

que en las celebraciones propiciaban el adecuado desarrollo de las plantas.

A semejanza de los dos casos tratados más arriba, el campo de cultivo constituía una reproducción del plano terrestre, en el que el centro era el punto medular. En relación con esto, Pedro Ponce refiere que a los siete u ocho días de haber salido el maíz, los indígenas acostumbraban encender fuego enmedio de la sementera y, en esa hoguera, quemaban copal para que los *tlaloque* cuidaran los cultivos. Asimismo, cuando el maíz ya estaba listo para el primer desyerbe, encendían una candela en el centro de la milpa y colocaban, en ese mismo sitio, la ofrenda a Chicomecóatl que consistía en una gallina guisada y tamales.[162] La presencia del fuego terrestre en la sementera, en esos momentos, resultaba definitiva pues creían que propiciaba la adecuada maduración de las plantas, lo cual estaba significado por la ofrenda de alimentos cocidos. Esto se debe a que, como ya dije en capítulos anteriores, había una equivalencia entre los conceptos de cocimiento y maduración. Estas acciones eran efectuadas tanto por el fuego terrestre desde el centro, como por el Sol cuando se encontraba en la parte superior del cosmos, es decir en el cenit, que correspondía al centro del cielo y al punto más elevado del *axis mundi*. Por otra parte, también hay que advertir que en este rito estaban presentes los dos principios cósmicos necesarios para la vida, el masculino, representado por el fuego ya mencionado, y su contraparte femenina y acuosa que estaba personificada por los *tlaloque* o entidades sagradas de la lluvia y Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos.

d) La fundación de México Tenochtitlan

Al igual que muchas ciudades del mundo, la de México Tenochtitlan fue fundada en un espacio marcado por diversas seña-

[162] Ponce, *op. cit.*, p. 375.

les que, en conjunto, constituían una hierofanía, es decir, la revelación de lo sagrado.[163] Por tanto, dichas manifestaciones distinguieron a ese sitio como el prometido por el dios Huitzilopochtli. Según las antiguas tradiciones, conservadas en crónicas y pictografías de los siglos XVI y XVII, los mexicas provinieron de Aztlan, lugar donde vivían bajo el yugo de los pobladores originales denominados aztecas, apelativo que también adoptaron aquéllos por ser sus dependientes. De tal sojuzgamiento los liberó su dios Huitzilopochtli cuando les ordenó que abandonaran Aztlan e iniciaran una larga peregrinación hasta encontrar el territorio que les tenía reservado. Así pues los aztecas, por mandato de su dios tribal, comenzaron la migración en busca de la tierra anunciada por Huitzilopochtli y desde la cual dominarían a diversos pueblos.[164] Asimismo, por voluntad de su numen protector, cambiaron su antiguo nombre por el de mexicas. Después de varias décadas de deambular llegaron, finalmente, al valle de México. Sin embargo, no fueron bien vistos por los grupos que habitaban en la cuenca debido a su exacerbada belicosidad por lo que, de acuerdo con diversas crónicas, fueron atacados y sitiados en Chapultepec. Algunos documentos provenientes de la tradición mexica narran este episodio en forma mítica, pues refieren que Cópil se enfrentó a su tío Huitzilopochtli para vengar a su madre Malinalxóchitl por haber sido abandonada en el camino. En esa lucha, Cópil fue vencido y, por determinación de Huitzilopochtli, su corazón fue arrojado a los tulares que se encontraban en el lago de Tetzcoco,[165] lo cual representó un sacrificio previo a la fundación de la ciu-

[163] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, 3ª ed., México, Era, 1979, pp. 26-27 y 34.

[164] Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, INAH, 1991 (Col. Divulgación), pp. 115-121.

[165] Por ejemplo Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México, IIH-UNAM, 1975 (Primera Serie Prehispánica, 3), p. 64, Acosta, *op. cit.*, p. 327 y Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 38.

dad. Luego de haber sido expulsados de Chapultepec, los mexicas se establecieron en Tizaapan, territorio que pertenecía al señorío de Culhuacan. Posteriormente, los culhuas les hicieron la guerra y los mexicas tuvieron que salir huyendo. Como consecuencia, éstos fueron a refugiarse en un islote del lago de Tetzcoco donde se quedaron a vivir de manera definitiva.

En ese pequeño territorio, los caudillos mexicas encontraron, finalmente, la hierofanía por tanto tiempo esperada que señalaba el sitio prometido por su dios. En primer lugar, descubrieron una fuente que, según Mendieta, era "una encrucijada de agua limpia [...] formada á manera de una aspa de S. Andrés",[166] forma que hacía referencia al símbolo *ollin* "movimiento" y a las bandas helicoidales por las que viajaban los dioses[167] (véanse figs. 21 y 22). Según refieren otros cronistas, en dicho lugar las plantas y los animales eran blancos,[168] color que simbólicamente hacía referencia a lo antiguo. Por otro lado, hay que hacer notar que el territorio donde se fundó Tenochtitlan, una isla en medio de un lago, era una reproducción del sitio de origen, ya que ambos son descritos en los documentos de manera semejante. Por tanto, es posible que el mítico Aztlan hubiera sido una creación retrospectiva de la capital tenochca.[169] De acuerdo con algunas crónicas, cuando los mexicas regresaron al día siguiente a aquel mismo lugar encontraron que de la fuente manaban dos corrientes de agua, una azul y otra roja, que se entrecruzaban. A este respecto, Durán dice:

> Tornaron a topar con la fuente que el día antes habían visto, y vieron que el agua que el día antes salía clara y linda, aquel día salía bermeja, casi como sangre, la cual (agua) se dividía en dos arro-

[166] Mendieta, *op. cit.*, p. 148.

[167] López Austin, *Cuerpo...*, vol. I, pp. 67 y 68.

[168] Véase por ejemplo, Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 44, Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 62 y Acosta, *op. cit.*, p. 329.

[169] *Cfr.* Silvia Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, CNCA, 1990, 150 pp.

yos, y el segundo arroyo, en el mesmo lugar que se dividía, salía tan azul y espesa, que era cosa de espanto.[170]

Por otra parte, la *Crónica Mexicáyotl* registra:

y luego vieron había en pie unidos un escondrijo, una cueva; el primer escondrijo, la primera cueva se ven por el oriente, llamados Tleatl ("agua de fuego"), Atlatlayan ("lugar del agua abrasada"), y el segundo escondrijo, la segunda cueva se ven por el norte, y están cruzados, llamados Matlalatl ("agua azul oscuro"), Tozpalatl ("agua color de papagayo: agua amarilla").[171]

Estas dos corrientes entrelazadas, una de color azul que hacía alusión al agua y otra roja/amarilla que simbolizaba al fuego, mostraban la intersección de los dos principios opuestos y complementarios que dieron origen al mundo y mantenían su existencia, es decir, significaban la vida. Asimismo, representaban las aguas primigenias y remitían a los comienzos. Por tanto, como dice Eliade, los mexicas al presenciar esta hierofanía retornaron al origen, a la cosmogonía, al tiempo mítico y sagrado de los inicios, lo cual les permitió "revivir el tiempo en que las cosas se manifestaron por primera vez", además de que "gracias al retorno al origen se espera nacer de nuevo."[172] Por otra parte, el símbolo aquí aludido, que aparece pintado en diversos códices y que es conocido como *atl tlachinolli* o "agua quemada", también significó la guerra (véase fig. 21), actividad propia de Huitzilopochtli mediante la cual los mexicas se encumbraron como el pueblo hegemónico de gran parte de Mesoamérica. En relación con la justificación religiosa del poder y del dominio ejercido por los mexicas, el *Códice Aubin* narra que Axollohua fue tragado por esas aguas y, en el interior de ellas, el dios

[170] Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 48.
[171] Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 63. Esto también lo registra Acosta, *op. cit.*, p. 330.
[172] Eliade, *Mito y realidad...*, pp. 40 y 36. Véase también del mismo autor su obra, *Tratado...*, p. 181.

Tláloc le comunicó que su hijo Huitzilopochtli reinaría junto con él en ese lugar. Por ello el Templo Mayor, edificado en dicho punto, contenía dos recintos, cada uno de los cuales albergaba a una de estas deidades.[173]

Otra de las señales sagradas fue la aparición de un águila, manifestación de Huitzilopochtli, que se posó encima del tunal, surgido del corazón de Cópil, que tenía como asiento una piedra: "Pues sabed que ese corazón [el de Cópil] cayó encima de una piedra, del cual nació un tunal, y es tan grande y hermoso que un águila hace en él su habitación y morada."[174] La piedra, que en muchos casos era considerada como contenedora de fuego,[175] constituyó el fundamento del árbol cósmico del centro del mundo, por lo que estaba localizada en la quinta dirección.

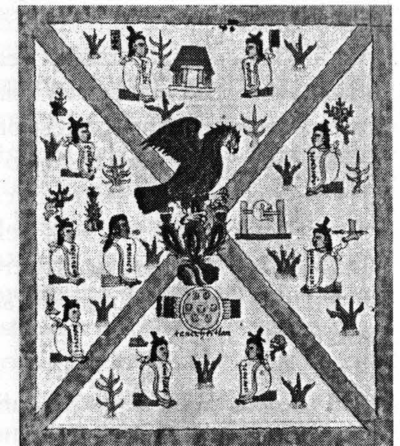


Figura 27. Croquis de México Tenochtitlan tomado del *Códice Mendoza.*

En relación con esto, hay que recordar que el lugar de habitación de Xiuhtecuhtli se encontraba en el centro y su símbolo era una piedra verde. De igual manera, las piedras de ese

[173] *Códice Aubin*. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc, trad. del náhuatl por Bernardino de Jesús Quiroz, reproducción de la edición de Antonio Peñafiel de 1902, con un suplemento de Alfredo Chavero, 2ª ed., México, Editorial Innovación, 1980, p. 50.
[174] Durán, *op. cit.*, vol. II, pp. 44 y 45. Entre otras crónicas que hacen referencia a este hecho están, por ejemplo, Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 64 y Acosta, *op. cit.*, pp. 327 y 329.
[175] En relación con esto, Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 81, menciona que cuando caía un rayo, al cual se puede interpretar como fuego celeste, y mataba a alguna persona, se creía que ésta había sido herida con una piedra.

color representaban el corazón humano que constituía el centro del cuerpo. Por eso, a los difuntos nobles les ponían un chalchihuite en la boca, mientras que a los macehuales una piedra de menor valor llamada *texoxoctli*.[176] Asimismo, Mendieta refiere que los nahuas acostumbraban poner en las estatuas de los dioses una piedra verde por corazón.[177] Por tanto, la piedra, cimiento del *tenochtli*, simbolizaba el centro del mundo. Por otra parte, el tunal correspondía a una hierofanía vegetal,[178] puesto que era el árbol sagrado del centro del mundo por donde pasaba el *axis mundi* y, por consiguiente, era el punto donde convergían los tres sectores del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo. Por eso, de acuerdo con la tradición mexica, la divinidad se manifestó en ese sitio a través de la señales antes mencionadas.

> Un "Centro" representa un punto ideal, perteneciente, no al espacio profano geométrico, sino al espacio sagrado, en el cual puede realizarse la comunicación con el Cielo o con el Infierno; en otras palabras, un "Centro" es el lugar paradójico de la ruptura de los niveles, el punto en que puede ser trascendido el mundo sensible.[179]

Con base en lo expuesto, el centro del mundo estaba señalado por diversas manifestaciones sagradas que, según la tradición mexica, fueron las observadas por el pueblo elegido de Huitzilopochtli. Este grupo se atribuyó a sí mismo el derecho de sojuzgar a los demás pueblos por el hecho de habitar en la quinta dirección. Sin embargo, se consideró también como el responsable de mantener el equilibrio del mundo, misión que sólo podía realizarse desde el centro. Estas creencias fueron

[176] Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 221. Sobre este aspecto ver también Mendieta, *op. cit.*, p. 162.
[177] *Ibid.*, p. 80.
[178] Eliade, *Tratado...*, p. 32.
[179] Eliade, *Imágenes...*, pp. 82 y 83.

utilizadas por los mexicas como un arma ideológica-religiosa para justificar sus campañas expansionistas de conquista, su dominio sobre los demás pueblos y para legitimar el gran poder acumulado.

En lo que se refiere a las ceremonias analizadas en este capítulo, creo necesario reiterar que todas ellas constituían ritos de paso en los que el fuego desempeñaba una importante función en el periodo liminar, ya que relacionaba la condición particular de la persona antes del rito y la nueva que adquiría después de que éste se realizaba. Por tanto, fungía como mediador entre ambos estados y enlazaba las diferentes etapas de la vida de un individuo. Asimismo, como el fuego era el elemento transformador por excelencia, generaba las condiciones necesarias para que el paso de un estado a otro fuera posible. Aquí cabe destacar que estos cambios implicaban una muerte con respecto a la vida anterior y una resurrección a la nueva etapa; pero, entre ambos estadios, y para que se pudiera llevar a cabo la revivificación, el individuo debía pasar por un periodo liminar o de transición dominado por el fuego, elemento sagrado que en su viaje al inframundo propiciaba, también, el resurgimiento de la vida a partir del mundo muerto. La conceptualización del ciclo vida/muerte/vida tenía como base los cambios de la naturaleza, pues en ella se observa una época de improductividad, equiparable a la muerte, y otra de crecimiento de las plantas, identificada con la vida. Estos periodos estaban contenidos en otros, entre ellos destaca el que los antiguos mesoamericanos concebían con una duración de 52 años, a cuyo término el mundo podría ver su fin o ser renovado para continuar con su existencia por otro ciclo de la misma duración. La fiesta que los nahuas realizaban con motivo de este acontecimiento, en la que apagaban el fuego viejo ya desgastado y encendían el nuevo para revitalizar al mundo, estaba muy relacionada con el mito de la creación del Sol y de la Luna, astros marcadores de tiempo que surgieron gracias a la fuerza transformadora

del fuego sagrado. Por otra parte, estas dos manifestaciones culturales, es decir el rito del Fuego Nuevo y el mito cosmogónico, constituyeron el paradigma de las ceremonias del ciclo de vida del individuo y de aquéllas que definían un espacio para que pudiera ser habitado por el ser humano.

CONSIDERACIONES FINALES

Los símbolos ocupan un lugar central en una cultura, puesto que participan en la definición de sus particularidades, además de que posibilitan la unión social y la identificación entre sus miembros al remitirlos a un mismo código. De la misma manera, a través de los símbolos tanto la sociedad como sus componentes, sean individuos o sectores sociales, justifican su existencia, posición y caracterización respecto con otros grupos y aseguran la reproducción y continuación de la sociedad y la cultura. Por otra parte, los miembros de un grupo, al participar de códigos semejantes, comparten las mismas significaciones en relación con la naturaleza, la sociedad y las entidades sagradas, lo cual contribuye a la cohesión social y les proporciona un sentimiento de seguridad y estabilidad.

De acuerdo con las concepciones de los pueblos mesoamericanos prehispánicos, las fuerzas naturales y algunos de los elementos del mundo eran concebidos como potencias sagradas y personificados en diferentes dioses con facultades y atributos específicos. Visto desde otro ángulo, la naturaleza y sus fenómenos asociados eran pensados como la manifestación de diferentes deidades, las cuales eran consideradas como misteriosas fuerzas sobrehumanas que superaban las posibilidades del ser humano. Dichas entidades sagradas eran conceptualizadas

como ambiguas, ya que al tiempo que otorgaban beneficios al ser humano podían provocarle daños y perjuicios. Por ello, los ritos que realizaban los miembros de esas sociedades tenían entre sus objetivos propiciar la benevolencia de los dioses, contrarrestar sus malas influencias y mantener el equilibrio del cosmos.

En este contexto los mexicas, caracterizados por su gran religiosidad, concibieron que lo sagrado invadía, influía y regía a todos los componentes del mundo y a los diversos aspectos de la vida, desde el control de las fuerzas naturales, la organización social, la economía y la política hasta los actos más cotidianos de la vida diaria de cualquier individuo, todo lo cual tenía como fundamento las verdades expresadas en los mitos y en los ritos. Asimismo, consideraban que los tres grandes niveles del cosmos, el de lo sagrado, el correspondiente a la sociedad y el perteneciente a la naturaleza estaban en constante interacción. Por tanto, conocer y explicarse el mundo equivalía a desentrañar el comportamiento de las fuerzas sagradas, sus manifestaciones y su incidencia en el ámbito en el que vivía el ser humano. Por ello, para el estudio de las sociedades nahuas prehispánicas he juzgado indispensable abordar el estudio de la religión, pero no de manera aislada, como un ente aparte, sino tratando de establecer las articulaciones que existieron entre ella, la sociedad y la naturaleza. Así fue necesario tomar en cuenta la existencia de una conceptualización simbólica del mundo en la que cada objeto, además de ser concretamente lo que es, puede constituir un signo que remite a algo más, es decir, a un concepto o a una idea que los miembros de una misma sociedad comparten y conocen aunque, en la mayoría de los casos, ese conocimiento no sea consciente. Así, los pueblos mesoamericanos desde su manera particular de aprehender la realidad, la expresaron a través de las narraciones sagradas y de los actos representativos de los ritos y, de igual manera, la dotaron de significaciones particulares que formularon a través de símbolos. Por ello, he considerado pertinente estudiar el fenómeno de la religión nahua, y concretamente la mexica, desde la perspectiva del simbolismo puesto que, como se ha hecho a lo largo de este estudio, dicho tipo de análisis proporciona una llave que abre otras puertas que permiten llegar más allá de lo meramente aparente.

Sin embargo, como ésta era una tarea demasiado amplia, decidí abocarme al complejo del dios del fuego para ensayar interpretaciones y propuestas a partir de la perspectiva simbólica. De esta manera, según se ha podido comprobar a lo largo del presente libro, el culto a la deidad ígnea conformó una unidad dentro del sistema religioso de los nahuas debido a que todos sus componentes presentan una estructuración lógica y coherente, además porque dicho subsistema se caracteriza por su polisemia, es decir, presenta una gran riqueza de significaciones y porque, también, constituye la contraparte del otro gran subsistema religioso, esto es, el que se refiere al culto al agua, a la tierra y a los mantenimientos.

Con base en el análisis aquí expuesto se puede señalar que, en el contexto de la religión mexica, el fuego fue de una gran riqueza simbólica puesto que, además de haber sido considerado como un elemento sagrado manifestación del dios Xiuhtecuhtli, fue personificado en una deidad polisémica según se advierte por la gran cantidad de apelativos que se le asignaron y a los cuales estuvieron asociados sus diversos atributos y funciones. En relación con esto, dicha divinidad podía ser localizada en los tres sectores del cosmos: cielo, tierra e inframundo. En el plano terrestre su presencia se encuentra en las cuatro esquinas, pero su ubicación principal estuvo en el centro, punto del que fue el dios representativo, por ello se le atribuyó la capacidad de dar cohesión al mundo, a la sociedad y a la familia.

De igual forma, a lo largo de los capítulos se pudo establecer que el fuego representó el principio masculino del cosmos y, como tal, tuvo como atributo distintivo la fecundación que daba por resultado la reproducción de la naturaleza y de la sociedad, por eso fue considerado como el regenerador del mundo.

Debido a lo anterior, en los ritos orientados a propiciar la fertilidad se encontró la participación de diversos objetos concretos que representaban al dios ígneo (como las plumas rojas, los postes erigidos en patios, el maíz tostado y reventado y la presencia de la lumbre ardiendo) ya que a través de ellos dicha deidad se manifestaba para ejercer su función fecundadora.

Otro de los atributos destacados del dios del fuego fue el haber sido el principal agente de cambios, con lo cual cumplía distintas funciones como purificar, sacralizar y regenerar. Su cualidad de transformación quedó definida en el tiempo mítico, pues en aquella época prístina dicho elemento intervino para dar origen a los astros marcadores de tiempo: el Sol y la Luna, hecho que hizo posible la vida del ser humano en la tierra. Por ese acto ejemplar el fuego fue asociado a los conceptos de creación y principio y, como consecuencia, fue considerado, también, como el encargado de la regeneración del mundo, el cual era renovado cada 52 años, cuando los dioses concedían otro ciclo de vida de la misma duración. Este acontecimiento cosmogónico era ratificado a través del rito del Fuego Nuevo, fiesta en que la lumbre recién encendida simbolizaba el acuerdo de los dioses y el nuevo periodo por transcurrir. Por otra parte, en la naturaleza la actividad del dios del fuego provocaba la transformación de las semillas en plantas, ya que su calor las liberaba del inframundo y las hacía emerger sobre la superficie terrestre.

De acuerdo con la mitología nahua, antes de que el mundo fuera formado el agua ya existía, era aquella agua primordial, pasiva, identificada con el líquido amniótico. Sin embargo, los dioses tuvieron que crear el fuego para que éste ejerciera sus funciones y tuviera lugar el inicio del mundo, ya que su participación era necesaria para poder llevar a cabo la creación. De esta manera, el fuego ejerció su poder transformador y fecundador del que fue receptora la tierra, que correspondía al principio femenino, húmedo y frío del cosmos. Así, el fuego y el agua se constituyeron en los dos elementos básicos que proporcionaron consistencia al mundo y cuya conjunción equilibrada dio por resultado la vida, a la cual simbolizaban. Por ello, cada vez que los antiguos nahuas expresaban ritualmente esa confluencia remitían a aquel acto primigenio para conjurar la regeneración de la vida, del mundo, de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad. Esta renovación se daba mediante la repetición periódica de la creación a través de diversos ritos. Pero el agua y el fuego debían estar en conjunción armónica para mantener la existencia y la continuidad del mundo, ya que el exceso de alguno de los dos generaría una catástrofe. El equilibrio entre los dos principios era propiciado y conservado por medio de los diversos ritos que realizaban a lo largo del año en muchos de los cuales, especialmente aquéllos que tenían como objetivo general mantener la vida, aparecían de manera conjunta elementos simbólicos del agua y del fuego para propiciar y mantener la armonía.

Como ya lo ha señalado Alfredo López Austin, las características de las divinidades quedaron definidas cuando finalizó el tiempo mítico con la primera salida del Sol, fuego vivo que correspondía a la expresión celeste del dios ígneo. Por tanto el fuego, por haber sido uno de los elementos fundadores del mundo y responsable de su continuidad, se erigió como marcador de tiempo que delimitaba ciclos temporales a la vez que los enlazaba para propiciar la prolongación de la vida. Así Xiuhtecuhtli, manifestación terrestre de la deidad ígnea, se constituyó en el marcador de los ciclos naturales, sociales, rituales y sagrados de los dioses, ya que él determinaba el orden de la afluencia de las fuerzas sagradas en el mundo que aseguraban el movimiento del cosmos y que daban lugar al tiempo, con lo que esta deidad quedó como la regidora de la temporalidad profana. Por ello, el dios del fuego delimitaba diversos ciclos temporales, los cuales estaban señalados por importantes fiestas dedicadas a él pero, al mismo tiempo, los vinculaba para asegurar la continuidad del mundo y su renovación. Por tanto, uno de sus cometidos era el de enlazar los diferentes procesos

de la naturaleza, de la sociedad y del individuo, en lo que se refería a su ciclo de vida, así como las fases de algunos ritos.

De acuerdo con la cosmovisión mexica, estas funciones sólo podían realizarse desde el centro, punto donde se había llevado a cabo la creación y que correspondía a la principal localización del dios ígneo. Por eso, se puede considerar a Xiuhtecuhtli, advocación terrestre del fuego, como una hierofanía y a dicho elemento como el símbolo dominante del centro, sitio donde se encontraba el *axis mundi.* El centro, lugar de habitación del dios del fuego, era también el símbolo de la divinidad puesto que en él confluían las diversas fuerzas sagradas. Por ello el fuego, desde el centro, era el encargado de dar cohesión y consistencia a la naturaleza, a la sociedad y a los dioses, ya que desde ese punto ordenaba y determinaba en qué momento cada una de las fuerzas sagradas debían ejercer su influencia en el mundo. Por eso, la revificación del cosmos se efectuaba desde el centro. Por otro lado, el poste denominado Xócotl y el árbol llamado Tota constituían réplicas del árbol del centro del mundo, del eje cósmico que permitía la comunicación entre el cielo y el inframundo, además de que representaban el falo fecundador de la tierra.

En consecuencia, el dios del fuego era ubicuo pues se encontraba en los tres sectores del cosmos y en los cuatro extremos del plano terrestre. En la parte alta del cosmos los nahuas lo identificaron con el Sol, ya que desde ese lugar ejercía su función fecundadora. Además, la analogía establecida entre el fuego y el Sol se evidencia en que los conceptos de cocción y maduración son equiparables, funciones que estas dos entidades sagradas realizaban respectivamente. Asimismo, a esta concepción respondía la presencia de maíz tostado en algunas fiestas, el sacrificio por fuego de cautivos y las ofrendas al fuego de alimentos cocidos, como gallinas guisadas y tamales que constituían objetos culturales transformados y sacralizados. Esto último distinguía al fuego, concretamente a Xiuhtecuhtli, como transformador cultural, lo cual era expresado a través de determinadas acciones simbólicas en algunos ritos, pues creían que dichos actos generaban una energía que incidía en la naturaleza y propiciaba la maduración de las plantas alimenticias. De igual manera, algunas de las advocaciones del dios ígneo estaban localizadas en el inframundo y, por tanto, estaban asociadas al mundo muerto. Sin embargo, desde ese sector cósmico la acción fertilizadora y transformadora del fuego traía como resultado la liberación de las plantas del Mictlan para producir su resurgimiento en la superficie terrestre. En relación con esto, en la fiesta de Xócotl Huetzi los nahuas conmemoraban el descenso del fuego al mundo bajo donde realizaba la revificación de lo muerto, mientras que en Izcalli celebraban su subida al cielo, así como el futuro resurgimiento de las plantas y su maduración. El eje cósmico, al igual que los cuatro postes de las esquinas del mundo, no fueron exclusivos del dios del fuego, pues en ellos se encontraba, asimismo, su contraparte femenina y acuosa. Esto se puede observar en los ritos dedicados a las deidades de la lluvia y de los mantenimientos como Atlcahualo, Tozoztontli, Atemoztli y Huey Tozoztli, fiestas en las que también se erigían postes que representaban el *axis mundi.* Por tanto, la localización de los dos principios cósmicos en dichos ejes conformaba uno de los factores que permitía el mantenimiento del equilibrio para la continuación de la vida.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que al mismo tiempo que el fuego terrestre comunicaba el ámbito superior, seco y caliente, con el sector inferior, húmedo y frío, los mantenía separados para que el ser humano pudiera vivir en el espacio intermedio. De igual forma, el fuego era el mediador entre los dos extremos de la naturaleza, es decir, entre el exceso de calor y la demasía de humedad, con lo cual evitaba la quemazón y la putrefacción del mundo. Así, mediante los ritos en los que este elemento intervenía, se lograba mantener el equilibrio de los dos opuestos y se aseguraba la continuación de la vida.

Como el fuego simbolizaba lo trascendente, era el intermediario entre los humanos y las divinidades, entre el mundo de

los vivos y el de los muertos, por eso dicha deidad posibilitaba la comunicación entre ellos, así como la interrelación entre los tres sectores del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo. También hacía llegar las ofrendas a los dioses y a los antepasados a través de su acción transformadora, por lo que constituía un vehículo y un comunicador con el mundo de lo sagrado. Igualmente, era el mediador entre la naturaleza y la sociedad pues propiciaba el tránsito de uno a otro. Así, a través de algunos ritos trasmutaba un espacio natural en social y cultural al liberarlo de su cualidad contaminante, con lo cual lo hacía habitable al hombre. De este modo, su acción transformadora permitía la fundación de una vivienda familiar mediante la ceremonia de inauguración, así como la instauración de un espacio cultivable a través de la quema del campo. Por otro lado, modificaba el alimento crudo en cocido para hacerlo ingerible, las materias primas en materiales culturales como la cal, el carbón y la cerámica y reincorporaba a los individuos a la sociedad cuando éstos cambiaban de estado al pasar por un rito de paso. Lo anterior conlleva establecer que el fuego era un elemento liminar pues, además, estructuralmente se encontraba localizado en el momento preciso de la transición en los ritos. Por ello, propiciaba el paso de una situación a otra y era el responsable de realizar la transformación ya fuera de entidades sagradas, naturales o sociales. Asimismo, era el que proporcionaba continuidad a los procesos de cambio pues solucionaba las contradicciones que ello generaba.

Los cazadores asociaban el culto al fuego a su actividad propia, es decir, a la cacería y a la muerte; mientras que los agricultores le asignaban significaciones acordes con sus concepciones. Estas últimas estaban regidas por los conceptos de muerte y resurrección periódicas de la naturaleza. Por tanto el fuego, junto con el agua, fue concebido por los agricultores como el elemento que había generado la vida y cuya participación era necesaria para mantener el equilibrio que propiciaba el adecuado desarrollo de los ciclos naturales y sociales. Por ello, el fuego quedaba inscrito en la dinámica del ciclo vida-muerte-vida que aseguraba la continuidad del mundo.

Con base en lo anterior, los mexicas calificaron al fuego como símbolo de la vida del ciclo temporal de 52 años. Por eso, el encender fuego constituía un acto ritual que, al repetir la cosmogonía, representaba inicio y renovación de la vida y, en consecuencia, lo consideraron como el regenerador del mundo. De igual forma, le atribuyeron las funciones de purificar y sacralizar espacios y tiempos, sobre todo cuando se restauraba ritualmente la vida social al inicio de cada siglo indígena. Debido a este significado, la acción de prender fuego se efectuaba en un ámbito considerado como sagrado, esto es, en un cerro, en un templo o en un lugar considerado centro virtual como el fogón de la casa, sitios todos ellos que simbolizaban el espacio de los dioses donde se había llevado a cabo la creación. Por eso, el manejo del fuego debía de ser ritual, aun en la vida cotidiana, y para que ejerciera su función había que proporcionarle de manera constante ofrendas, principalmente las primicias de los alimentos y sangre para alimentarlo y fortalecerlo.

Políticamente, el fuego simbolizaba preeminencia, superioridad cultural y poder. Por eso los mexicas, en tanto que pueblo hegemónico, justificaban su posición aduciendo que su espacio de habitación era el centro, sitio privilegiado cuya sacralidad les había sido revelada por diversos indicios en el momento de la fundación. Estas señales incluían elementos que hacían referencia a los dos principios opuestos y complementarios del cosmos que generaban la vida. Por lo que el lugar de establecimiento de México Tenochtitlan se erigió como una hierofanía y, en consecuencia, el recinto ceremonial tenochca constituía una manifestación del centro, punto desde donde se podía efectuar la regeneración del cosmos. Por esta razón los mexicas se consideraban a sí mismos como los responsables del mantenimiento del mundo. Sin embargo, para cumplir con esta misión había que alimentar a los dioses con la sangre y los corazones humanos, los cuales les eran ofrecidos en constantes

celebraciones, cuya principal finalidad religiosa era liberar la energía sagrada desde el centro por medio de inmolaciones rituales. La mayoría de las personas que iban a ser sacrificadas eran capturadas en las guerras de conquista, que tenían como propósito político económico la imposición del dominio mexica y la obtención de tributo.

CUADRO 1

PROPUESTA DE LOCALIZACIÓN DE LAS ADVOCACIONES DEL DIOS DEL FUEGO EN LOS TRES SECTORES DEL COSMOS NAHUA

Ámbito del cosmos	*Advocaciones del Dios del Fuego*
Ilhuícatl Cielo	Cuezalin Huhue Ilama Huehuetéotl Teteo Innan Teteo Inta Teyacancatzin Totecuyo Tlachinoltotonqui Tlahuizcalpantecuhtli Tocenta Tota o Totatzin Xípil o Xipilli Xiuhtli Xiuhtli Cozauhqui Xiuhtecuhtli
Tlaltícpac Tierra	Coztic Tlamacazqui Huehuetéotl Ixcozauhqui Milintica o Milíntoc Nahui Ácatl Nauhyotecuhtli Nauhyotecuhtli Xípil Nauhyotécatl Nota Nonan Poctli Itzon, Ayauhtli Itzon Rosa Resplandeciente Teyacancatzin Totecuyo Tlalxictentica Tlaxicco Onoc Tota o Totatzin Tzoncozahuiztica Tzoncoztli Xiuhtecuhtli Xócotl
Mictlan Inframundo	Ayamictlan Chicnauhyotecuhtli Cuecuex Cuezalin Ocotecuhtli, Ocopilli Otontecuhtli Teyacancatzin Totecuyo Tlahuizcalpantecuhtli Tlalxictentica Tota o Totatzin Xiuhtecuhtli Xócotl

Cuadro 2
Veintenas del año Nahua

Bernardino De Sahagún	*Juan De Torquemada*	*Martín De León*	*Diego Durán*	*Francisco De Las Navas*	*Motolinia*	*Relación Geográfica De Meztitlan*	*Alfonso Caso*
Atlcahualo Cuahuitlehua 2 de febrero	Atlcahualo Quahuitlehua 1 de febrero	Atlcahualo 2 de febrero	Cuahuitlehua 1 de marzo	Xilomanizlti 2 de marzo	Atlcahualo	Xilomapiztli	Atlcahualo 13 de febrero
Tlacaxipehualiztli 22 de febrero	Tlacaxipehualiztli 22 de febrero	Tlacaxipehualiztli 22 de febrero	Tlacaxipehualiztli 21 de marzo	Cohuailhuitl 22 de marzo	Tlacaxipehualiztli	Tzahio	Tlacaxipehualiztli 5 de marzo
Tozoztontli 14 de marzo	Tozoztontli 15 de marzo	Totzoztontli 14 de marzo	Tozoztontli 10 de abril	Tozoztzintli 11 de abril	Tozoztontli	Quechulli	Tozoztontli 25 de marzo
Huey Tozoztli 3 de abril	Huey Tozoztli 5 de abril	Hueitotzotzontli 4 de abril	Huey Tozoztli 30 abril	Huey Tozoztli 1 de mayo	Huey Tozoztli	Huci Tozoztli	Hueytozoztli 14 de abril
Toxcatl 23 de abril	Toxcatl 24 de abril	Tochcatl 24 de abril	Toxcatl 20 de mayo	Toxcatl 21 de mayo	Toxcatl	Popochtli	Toxcatl 4 de mayo
Etzalcualiztli 13 de mayo	Etzalcualiztli 15 de mayo	Etzalcualiztli 15 de mayo	Etzalcualiztli 9 de junio	Etzalcualiztli 10 de junio	Etzalcualiztli	Ecatl Qualiztli	Etzalcualiztli 24 de mayo
Tecuilhuitontli 2 de junio	Tecuilhuitontli 4 de junio	Tecuilhuitontli 4 de junio	Tecuilhuitontli 29 de junio	Tecuilhuitzintli fin de junio	Tecuilhuitzintli	Tzincohu(a)	Tecuilhuitontli 13 de junio
Huey Tecuilhuitl 22 de junio	Huey Tecuilhuitl 25 de junio	Hueiteucjilhuitl 25 de junio	Huey Tecuilhuitl 18 de julio	Huey Tecuilhuitl 20 de julio	Huey Tecuilhuitl	Huey Tecuilhuitl	Hueytecuilhuitl 3 de julio
Tlaxochimaco 12 de julio	Tlaxochimaco Miccailhuitl 15 de julio	Tlaxochimaco 15 de julio	Miccailhuitontli 8 de agosto	Miccailhuitzintli 9 de agosto	Tlaxochimaco	Miccailhuitl	Tlaxochimaco 23 de julio
Xocolt Huetzi 1 de agosto	Xocolt Huetzi 4 de agosto	Xococotlhuetzi 4 de agosto	Xocolt Huetzi 28 de agosto	Huey Miccailhuitl 29 de agosto	Xocotl Huetzi Huey Miccailhuitl	Huey Micca Ilhuitl	Xocotlhuetzi 12 de agosto
Ochpanitztli 21 de agosto	Ochpanitztli 24 de agosto	Ochpanitztli 24 de agosto	Ochpanitztli 17 de septiembre	Ochpaniztli 18 de septiembre	Ochpaniztli	Huechpaniliztli	Ochpaniztli 1 de septiembre
Teotleco 10 de septiembre	Teotleco 13 de septiembre	Teotleco 13 de septiembre	Pachtontli	Panquetzaliztli 8 de octubre	Teotleco Pachzintli	Pachtli	Teotleco 21 de septiembre
Tepeilhuitl 30 de septiembre	Tepeilhuitl	Tepeilhuitl 3 de octubre	Huey Pachtli 27 de octubre	Pachtzintli 28 de octubre	Huey Pachtli	Huey Pachtli	Tepeilhuitl 11 de octubre
Quechulli 20 de octubre	Quecholli 23 de octubre	Quechulli 23 de octubre	Quecholli 16 de noviembre	Huey Pachtli 17 de noviembre	Quecholli	Quechulli	Quecholli 31 de octubre
Panquetzaliztli 9 de noviembre	Panquetzaliztli	Panquetzaliztli 12 de noviembre	Panquetzaliztli	Quecholli 7 de diciembre	Panquetzaliztli	Panquetzaliztli	Panquetzaliztli 20 de noviembre
Atemoztli 29 de noviembre	Atemoztli 2 de diciembre	Atemuxtli 2 de diciembre	Atemoztli 26 de diciembre	Atemoztli 27 de diciembre	Atemoztli	Atemoztli	Atemoztli 10 de diciembre
Tititl 19 de diciembre	Tititl 22 de diciembre	Tititl 22 de diciembre	Tititl 15 de enero	Tititl 16 de enero	Tititl	Tititl	Tititl 30 de diciembre
Izcalli 8 de enero	Izcalli	Izcalli 12 de enero	Izcalli 23 de febrero	Izcalli 5 de febrero	Izcalli	Xochitoca	Izcalli 24 de enero
Nemontemi	Nemontemi	Nemontemi	Nemontemi	Nemontemi	Nemontemi	Nemontemi	Nemontemi

OBRAS CONSULTADAS

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y de los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, 2ª ed., México, FCE, 1962, 446 pp.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, ed., estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, IIH-UNAM, 1973.

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, 3ª ed., México, Porrúa, 1980, 712 pp. (Biblioteca Porrúa, 61).

_______, *Crónica Mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México, IIH-UNAM, 1975, 190 pp. (Primera Serie Prehispánica, 3).

"Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975, pp. 3-118 (Primera Serie Prehispánica, 1).

Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del códice por Robert H. Barlow, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1958, 128 pp.

Angulo Villaseñor, Jorge, "Los relieves del grupo 'IA' en la montaña sagrada de Chalcatzingo", en *Homenaje a Román Piña Chan*, México, IIA-UNAM, 1987, pp. 191-228.

Aveni, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991, 394 pp. (Sección de Obras de Antropología).

Balsalobre, Gonzalo de, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., 3ª ed., México, Fuente Cultural, 1953, vol. XX, pp. 337-390.

Benavente, Toribio de, véase Motolinia.

Beyer, Hermann, "El origen natural de algunos dioses mexicanos", en *El México antiguo*, recopilación y trad. de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, tomo X, vol. I, pp. 305-308.

_______, "El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli. Un ensayo mitológico", en *El México antiguo*, recopilación y trad. de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, tomo X, vol. I, pp. 309-312.

Broda, Johanna, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en Marco Arturo Moreno Corral [comp.], *Historia de la Astronomía en México*, México, SEP/FCE, 1986, pp. 65-102 (La ciencia desde México, 4).

_______, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson [eds.], *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, 1983, pp. 145-164 (BAR International Series, 174).

_______, "El culto mexica a los cerros y el agua", en *Multidisciplina, Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán*, núm. 7, México, UNAM, 1982, pp. 45-56.

_______, "Geography, Climate and the Observation of the Nature in Prehispanic Mesoamerica", en David Carrasco [ed.], *Imagination of the Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, Oxford, Chapel Hill, 1989, pp. 139-153 (BAR International Series, 515).

_______, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Franz Tichy [ed.], *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica*, Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982, pp. 129-158 (Lateinamerika-Studien, 10).

_______, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

Carlson, John B., *Venus-regulated Warfare and Ritual Sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla "Star Wars" Connection*, College Park, Maryland, Center for Archaeoastronomy Technical Publication, núm. 7, 1991.

Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Instituto de Historia-UNAM/INAH, 1950 (Primera Serie, 15).

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, 2ª ed., México, FCE, 1971, 139 pp. e ilus. (Col. Popular, 104).

_______, *Los calendarios prehispánicos*, México, IIH-UNAM, 1967, 266 pp. e ilus. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 6).

Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México INAH, 1991, 226 pp. (Col. Divulgación).

Castillo F., Víctor M., "El bisiesto náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IX, México, IIH-UNAM, 1971, pp. 75-104, tablas e ilus.

_______, *Estructura económica de la sociedad mexica según las fuentes documentales*, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1984, 198 pp. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 13).

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, trad., notas e índice analítico de Víctor M. Castillo F., México, IIH-UNAM, 1991, 157 pp. (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 9).

_______, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, trad. y glosa de Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, FCE, 1982, 366 pp. (Biblioteca Americana. Serie de Literatura Indígena).

Closs, Michael P., "El mecanismo para la determinación de fechas en la tabla de Venus del *Códice de Dresden*", en Anthony F. Aveni [comp.], *Astronomía en la América Antigua*, trad. de Luis Felipe Rodríguez Jorge, México, Siglo XXI, 1980, pp. 121-133 (Col. América Nuestra. América Antigua).

Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc, trad. del náhuatl de Bernardino de Jesús Quiroz, reproducción de la edición de Antonio Peñafiel de 1902, con un suplemento de Alfredo Chavero, 2ª ed., México, Innovación, 1980, 90 pp.

Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais de Bourbon, ed. facsimilar, descripción, historia y explicación del códice de Francisco del Paso y Troncoso, comentario explicativo de E. T. Hamy, trad. del apéndice de Josefina Oliva de Coll, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1981 (Col. América Nuestra. América Antigua).

Códice Borgia, 3 vols., México, FCE, 1963 (Sección de Obras de Antropología).

Códice de Huamantla. Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín, ed. facsimilar, estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1984 (Tlaxcala. Códices y Manuscritos, 2).

Códice Mendocino o *Colección de Mendoza.* Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, José Ignacio Echeagaray [ed.], prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel, 1979.

Códice Telleriano-Remensis, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vol. I, pp. 151-338.

Douglas, Mary, "Contaminación", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 3, pp. 126-130.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36 y 37).

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. de Ernestina de Champourcin, 2ª ed., México, FCE, 1986, 184 pp. (Sección de Obras de Antropología).

_______, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 174 pp. (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades).

_______, *Imágenes y símbolos*, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, 196 pp.

_______, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985, 232 pp. (Col. Omega).

_______, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, 3ª ed., México, Era, 1979, 462 pp.

Fahmel Beyer, Bernd, *En el cruce de caminos. Bases de la relación entre Monte Albán y Teotihuacán*, México, IIA-UNAM, 1995, 32 pp.

Feria, Pedro de, "Relación sobre la incidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 2 vols., 3ª ed., Fuente Cultural, 1953, vol. X, pp. 381-392.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 11 vols., Santa Fe, Nuevo Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963.

Flores, Daniel, "Venus y su relación con fechas antiguas", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé [eds.], *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1991, pp. 343-388 (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4).

García Quintana, Josefina, "El baño ritual entre los nahuas según el *Códice Florentino*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, México, IIH-UNAM, 1969, pp. 189-213.

Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., 3ª ed., México, Porrúa, 1987 (Biblioteca Porrúa, 1 y 5).

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1992, 387 pp. (Col. Hombre y Sociedad).

_______, "Religión", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 9, pp. 219-226.

Gibbs, Sharon L., "La calendárica mesoamericana como evidencia de actividad astronómica", en Anthony F. Aveni [comp.], *Astronomía en la América Antigua*, trad. de Luis Felipe Rodríguez Jorge, México, Siglo XXI, 1980, pp. 43-61 (Col. América Nuestra. América Antigua).

Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, trad. de Celia Amorós e Ignacio Romero de Solís, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1985, 391 pp.

_______, "La part idéelle du réel. Essai sur l'ideologique", en *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie*, tomo XVIII, núm. 3-4, París-La Haya, publicado por l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales y el Centre National de la Re-

cherche Scientifique, Mouton Editeur, julio-diciembre, 1978, pp. 155-188.

González Torres, Yólotl, "El concepto del tona en el México antiguo", en *Boletín INAH*, Época II, núm. 19, México, SEP/INAH, 1976, pp. 13-16.

_______, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP/Diana, 1979, 182 pp. (SepSetentas-Diana, 217).

_______, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/FCE, 1985, 330 pp. (Sección de Obras de Antropología).

_______, "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", en Barbro Dahlgren [ed.], *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 105-112.

_______, "Templos y lugares sagrados relacionados con el culto al sol entre los mexicas", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 299-302.

Gutiérrez Solana, Nelly, *Las serpientes en el arte mexica*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1987, 166 pp. (Col. de Arte, 40).

Heyden, Doris, "El mito de la muerte de los guerreros: ¿Qué pasa con sus viudas?", en Barbro Dahlgren [ed.], *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II. Coloquio*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 113-119.

_______, "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", en *Boletín INAH*, Época II, núm. 18, México, INAH, pp. 15-22.

_______, "Las diosas del agua y la vegetación", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, IIA-UNAM, 1983, pp. 129-145.

_______, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero [eds.], *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 205-211.

_______, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlan*, México, Departamento del Distrito Federal, 1988, 200 pp. (Col. Distrito Federal, 22).

_______, "Xiuhtecuhtli, investidor de soberanos", en *Boletín INAH*, Época II, núm. 3, México, INAH, 1972, pp. 3-10.

_______, "Histoire du Mechique" o "Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1973, pp. 91-120 (Sepan cuántos, 37).

_______, "Historia de los mexicanos por su pinturas" en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa, 1973, pp. 7-90 (Sepan cuántos, 37).

Historia Tolteca-chichimeca, estudio, trad. del náhuatl y paleografía de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, México, CIS-INAH, 1976, 290 pp. y facsímil.

Iwaniszewski, Stanislaw, "Mitología y arqueoastronomía", en Marco Arturo Moreno Corral [comp.], *Historia de la Astronomía en México*, México, SEP/FCE, 1986, pp. 102-123 (La ciencia desde México, 4).

Jensen, Ad. E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, FCE, 1982, 408 pp.

Jung, Carl G. *et al*, *El hombre y sus símbolos*, trad. del inglés por Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1974, 326 pp.

Kirchhoff, Paul, *Principios estructurales del México antiguo*, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983, 193 pp. y cuadros (Cuadernos de la Casa Chata, 91).

_______, "Dioses y fiestas de los nahuas centrales", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero [eds.], *Religión en Mesoamérica,* XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de

Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 199-204.

Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. de Teófilo de Loyola, Barcelona, Paidós, 1990, 310 pp. (Paidós Básica, 24).

Kohler, Ulrich, "Conocimientos astronómicos de indígenas contemporáneos y su contribución para identificar constelaciones aztecas", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé [eds.], *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1991, pp. 249-265 (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4).

Leach, Edmund R., "Ritual", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 9, pp. 383-388.

León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pról. de Ángel Ma. Garibay K., México, IIH-UNAM, 1979, 412 pp. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

Lévi-Strauss, Claude, "Cómo mueren los mitos", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 242-253.

_______, "Cuatro mitos winnebago", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 190-202.

_______, "El hechicero y su magia", en *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 195-210.

_______, *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Aramburo, México, FCE, 416 pp. (Breviarios, 173).

_______, "El sexo de los astros", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 203-211.

_______, "Estructura y dialéctica", en *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 253-260.

_______, "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 211-228.

_______, "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 229-252.

_______, "La estructura y la forma", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 113-141.

_______, "La gesta de Asdiwal", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, pp. 142-189.

_______, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en *Antropología estructural*, trad. de J. Almela, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1991, p. 225-241.

_______, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1996, 396 pp. (Sección de Obras de Antropología).

Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, CNCA, 1990, 150 pp.

"Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, 2ª ed., México, IIH-UNAM, 1975, pp. 119-142 (Primera Serie Prehispánica, 1).

López Austin, Alfredo, "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 289-298.

_______, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1980.

_______, "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, IIA-UNAM, 1985, pp. 251-285.

_______, "El texto sahaguntino sobre los mexicas", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, IIA-UNAM, 1985, pp. 287-335.

_______, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda [coords.], *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CNCA, 1996, pp. 471-507.

_______, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 542 pp. (Alianza Estudios. Antropología).

_______, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, IIA-UNAM, 1983, pp. 75-87.

_______, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, 261 pp. (Sección de Obras de Antropología).
Maupomé, Lucrecia, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en Marco Arturo Moreno Corral [comp.], *Historia de la Astronomía en México*, México, SEP/FCE, 1986, pp. 17-64 (La ciencia desde México, 4).
Mauss, Marcel, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, 1970, 266 pp. (Breve Biblioteca de Reforma).
_______, *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, 1971, 436 pp. (Breve Biblioteca de Reforma).
Mendelson, E. M., "Concepción del mundo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 2, pp. 690-692.
Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 3ª ed. facsimilar y 1ª con la reproducción de los dibujos originales del códice, México, Porrúa, 1980, 790 pp. (Biblioteca Porrúa, 46).
Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2ª ed., México, Porrúa, 1977, 163 pp. (Biblioteca Porrúa, 44).
Montoliú V., María, "Revisión general sobre el estudio de los mitos cosmogónicos entre los mayas y otros grupos mesoamericanos", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 247-254.
Motolinia, o Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 2ª ed., México, Porrúa, 1973, 256 pp. (Sepan cuántos, 129).
_______, *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, ed. y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, IIH-UNAM, 1971, 591 pp. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2).
Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1984, tomo primero, núm. 4, pp. 23-218 (Serie Antropológica, 53).
Nagao, Debra, "The Planting of Sustentance. Symbolism of the Two-Horned God in Offerings from the Templo Mayor", en *Res, Anthropology and Aesthetis*, núm. 10, Cambridge, Harvard University, Peabody Museum, 1985, pp. 5-23.
Navas, Francisco de las, "Calendario Índico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIH-UNAM, 1984, t. 1, núm. 4, pp. 219-285 (Serie Antropológica, 53).
Nicholson, H. B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope [ed. general], Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal [eds. del volumen], *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, parte 1, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395-432.
NOGUERA, EDUARDO, "Ceremonias del fuego nuevo", en *Cuadernos Americanos*, año XXVII, vol. CLVIII, núm. 3, México, mayo-junio, 1968, pp. 146-151.
NOGUEZ, XAVIER, *El hueitlatoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*, México, 1971, 87 pp. (Tesina de licenciatura en historia, FFyL-UNAM).
_______, "La diadema de turquesa (xihuitzolli) y las alianzas de señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico", en

Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 83-94.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1981, 429 pp.

Pasztory, Esther, *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams Inc. Publishers, 1983, 336 pp.

Piho, Virve, *El peinado entre los mexicas. Formas y significados*, México, 1973, 362 pp. e ilus. (Tesis de doctorado, FFyL-UNAM).

Pomar, Juan Bautista, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1986, tomo tercero, núm. 8, pp. 45-113 (Serie Antropológica, 70).

Ponce, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., 3ª ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. X, pp. 369-380.

Prem, Hanns, "Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones (problemas históricos y técnicos)", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé [eds.], *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1991, pp. 389-411 (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4).

Preuss, Konrad, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, trad. de Mariana Frenk-Westheim, ed. e introd. de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, 622 pp. (Clásicos de la Antropología. Col. INI, 14).

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, IIA-UNAM, 1989, 162 pp. cuadros e ilus. (Serie Antropológica, 17).

_______, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIV, México, IIA-UNAM, 1977, pp. 307-326.

_______, "Mito y género en la sociedad mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, México, IIH-UNAM, 1996, pp. 21-40.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1984, tomo primero, núm. 4, 324 pp. (Serie Antropológica, 53).

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1984, tomo segundo, núm. 5, 484 pp. (Serie Antropológica, 59).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1985, tomo primero, núm. 6, 400 pp. (Serie Antropológica, 63).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1986, tomo segundo, núm. 7, 316 pp. (Serie Antropológica, 65).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acuña, 10 vols., México, IIA-UNAM, 1986, tomo tercero, núm. 8, 226 pp. (Serie Antropológica, 70).

Reyes, Luis, "Los dioses tribales", en Alfredo López Austin y Luis Reyes, *Religión, mitología y magia, II*, México, INAH-Museo Nacional de Antropología, 1970, pp. 33-45.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., 3ª ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. XX, pp. 17-180.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introd., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, CNCA, 1989 (Cien de México).

_______, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introd., versión y notas de Miguel León Portilla, México, Instituto de Historia-UNAM, 1958, 174 pp. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1).

_______, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión, introd., notas de comentario y apéndices de otras fuentes por Ángel Ma. Garibay K., México, Instituto de Historia-UNAM, 1958, 278 pp. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún, 2).

Sánchez de Aguilar, Pedro, "Informe contra *idolorum cultores* del Obispado de Yucatán", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., 3ª ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. XX, pp. 181-336.

Segre, Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH, 1990, 508 pp.

Sejourné, Laurette, "La simbólica del fuego", en *Cuadernos Americanos*, año XXIII, vol. CXXXV, núm. 4, México, julio-agosto, 1964, pp. 149-178.

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, trad. de Mariana Frenk, 2 vols., México, FCE, 1963.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., 3ª ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. X, pp. 39-368.

Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, 784 pp. (Col. América Nuestra, América Antigua).

_______, *Tonalámatl de Aubin*. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (*Manuscrit Mexicaine núm. 18-19*), México, Gobierno de Tlaxcala, 1981, (Tlaxcala. Códices y Manuscritos, 1).

Torquemada, Juan de, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 vols., 3ª ed., México, IIH-UNAM, 1975.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980, 455 pp.

_______, "Mito y símbolo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 7, pp. 150-154.

Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, trad. del francés al inglés por Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, 198 pp.

Vargas, Luis Alberto y Eduardo Matos, "El embarazo y el parto en el México Prehispánico", en *Anales de Antropología*, vol. X, México, IIA-UNAM, 1973, pp. 297-310.

El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas (2ª edición), editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 20 de diciembre de 2012 en Publidisa Mexicana, S. A. de C. V., Calz. Chabacano 69, Plata Alta, Colonia Asturias, México, D. F. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S. A. de C.V. La edición estuvo al cuidado de María Angélica Orozco Hernández.

Colección Historia de América Latina y el Caribe

Cuba: un pueblo nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental, 1.
J. Jesús María Serna

México y Cuba: del porfiriato a la revolución. Diplomáticos, diplomacia e historia política (1900-1920), 2.
Enrique Camacho y Margarita Espinosa [coords.]

Cuba en la mirada diplomática mexicana: de Fulgencio Batista a Carlos Prío Socarrás (1933-1952), 3.
Felícitas López Portillo T.

Costa Rica en los inicios del siglo XXI, 4.
Adalberto Santana [coord.]

Historia de Belice: el surgimiento de una nación centroamericana, 5.
Assad Shoman

Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica, 6.
Silvia Limón Olvera

Vicisitudes negro africanas en Iberoamérica: experiencias de investigación, 7.
Juan Manuel de la Serna [coord.]

Pensar las revoluciones. Procesos políticos en México y Cuba, 8.
Enrique Camacho [coord.]

Afroamérica. Historia, cultura e identidad, 9.
J. Jesús María Serna y Ricardo J. Solís [coords.]

EL PRESENTE LIBRO ES EL RESULTADO de la tesis de doctorado que obtuvo Mención Honorífica en el Premio Bernardino de Sahagún otorgado por el INAH en 1997. La obra analiza, desde la perspectiva de la Antropología Simbólica y la Etnohistoria, las significaciones que los mexicas atribuyeron al fuego. Según la mitología de los nahuas dicho elemento, considerado como sagrado, participó activamente en la creación del Sol y de la Luna, astros marcadores de tiempo que hicieron posible la vida en la tierra y los ciclos de la naturaleza.

En esta investigación Silvia Limón Olvera explica la forma en que el fuego participaba en los diversos ritos que los nahuas realizaban de manera periódica, así como en las ceremonias del ciclo de vida del individuo. De esta manera, la autora llega a la conclusión de que el fuego divinizado, como principio masculino del cosmos, tuvo como atributo distintivo la fecundación que daba por resultado la reproducción de la naturaleza y de la sociedad, por ello fue considerado el regenerador del mundo. Igualmente para los nahuas, el fuego sagrado constituyó el principal agente de cambios, con lo cual cumplía funciones tales como la purificación y la sacralización de espacios y tiempos, así como la regeneración de la naturaleza y de la sociedad.

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

10



CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe